AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

Birikim

- mao'da marksizm
  d. ergil-f. çataltaş
- mao
  murat belge
- şiirler
  erol çankaya
- n. bukarin'in "savaş komünizmi" dönemindeki bazı tezleri üzerine
  arslan galip
- marksist açıdan coğrafi mekân
  yusuf alp
- "özgürlük" ve "bağlanma" sorunları üstüne
  erol çankaya
- değinmeler/kültür olayları
  sanat olayları/kitaplar
  dergiler

36

BİRİKİM YAYINCILIK KOLL.ŞTİ.

ŞUBAT 1978
20 LİRA

Birikim

AYLIK SOSYALİST
KÜLTÜR DERGİSİ
CİLT 6 / SAYI 36
ŞUBAT 1978

MAO'DA MARKSİZM **10** **DOĞU ERGİL, FÜSUN ÇATALTAŞ**

MAO **18** **MURAT BELGE**

ŞİİRLER **23** **EROL ÇANKAYA**

NİKOLA BUKARİN'İN «SAVAŞ KOMÜNİZMİ» DÖNEMİNDEKİ BAZI TEZLERİ ÜZERİNE **27** **ARSLAN GALİP**

MARKSİST AÇIDAN COĞRAFİ MEKÂN **32** **YUSUF ALP**

«ÖZGÜRLÜK» VE «BAĞLANMA» SORUNLARI ÜSTÜNE **43** **EROL ÇANKAYA**

DEĞİNMELER/ «SINIF MÜCADELESİ KESİNTİSİZDİR»/ ÇAĞRI/ 1970 - Haziran 1976 TARİHLERİ ARASINDA YABANCI DERGİLERDE TÜRKİYE ÜZERİNE ÇIKAN YAZILARDAN BİR DERLEME **50**

Birikim

Sahibi
Birikim Yayımcılık Kollektif Şirketi adına
M. Kâmil Yüksel

Yazı İşleri Sorumlusu
Ömer Laçiner

Yönetmen
Murat Belge

Yazı Kurulu
Onat Kutlar, Murat Belge,
Ömer Laçiner, Can Yücel

Teknik Sorumlu
Ferit Erkman

Yönetim Yeri
Ankara Caddesi, Güncer Han 45/18 Sirkeci
İstanbul. Tel.: 27 99 58

Yazışma Adresi
P.K. 538 Sirkeci

Abonesi
Yıllık 200 TL., Altı aylık 100 TL.
Dış ülkelere Yıllık 400 TL., Altı aylık 200 TL.

Posta Havalesi
P. Çeki Hesap No: 92991

İlân
Tam sayfa 800 ● ½ sayfa 400 TL. ● ¼ sayfa 200 TL.

Dizgi / Baskı
Kent Basımevi

Kapak Baskısı
Reyo Basımevi

Cilt
Ergün Ciltevi

Genel Dağıtım
Birikim Yayımcılık Koll. Şti.
ANKARA / AYDIN SAMİ
İSTANBUL / ÖZGÜR DAĞITIM
İZMİR / EGE-SER DAĞITIM

Basıldığı Tarih
10 / ŞUBAT / 1978

Gönderilen bütün yazılar yazı kurulunun kararıyla basılır. Basılmayan yazılar geri alınabilir, gönderilmez. Yayımlanan yazı ve resimler kaynak gösterilerek aktarılabilir.

Sosyal-Demokrat ideoloji ve politika anlayışının eklektik niteliğine her zaman dikkat çekilmiş ve teorik analizlerde bu nokta yeterince açık gösterilmemiştir. İdeoloji ve politika anlayışlarının «eklektik» diye nitelenmesine itiraz etmekle birlikte, Sosyal-Demokratlar kabul ederler ki kendi ideolojik-politik çerçeveleri başkalarının uzlaşmaz diye niteledikleri başlıca iki ögeden oluşur. O bunların uzlaşabilirliğini giderek kaynaşıp tek bir öge haline gelebilecek nitelikte olduklarını kabul eder.

Sosyal-Demokrat ideolojinin soy burjuva ideolojisinden farkı da bu öznel kabulden başlar. Soy burjuva ideoloji, iki karşıt ögenin «karşıtlık»larının giderileceğini varsaymaz, bu sürecektir ama karşıtlar birbirlerini gerektirir nitelikte olduklarına göre, eğer rasyonel davranmak istiyorlarsa aralarında uzlaşmalar yapmak zorundadırlar. Uzlaşma biçimleri zaman içinde şöyle ya da böyle olabilir; birinin ya da ötekinin daha baskın çıktığı bir durum olarak gerçekleşebilir, ama her defasında da iki ögenin varlığı temeldir.

Özellikle «sol» Sosyal-Demokrasi pratikte böyle olsa da bu «uzlaşma»ların aynı zamanda ögelerin kaynaşma süreci olduğuna inanmak ister. Karşıt ögeler fiili uzlaşmaların süreci içinde giderek daha da kaynaşarak tek öge haline geleceklerdir.

Sosyal-Demokrasinin bu «kaynaşma» inancı onun ideolojik, toplumsal, ekonomik, ahlâkî programlarında çeşitli terimler altında görülür. Kendi Sosyal-Demokrat ideolojisi işçi ve kapitalist sınıf ideolojilerinin (bu karşıt ideolojilerin) kaynaşmış biçimidir. Devletin demokratikleşmesi süreci sonunda oluşacak tam demokratik devlet —halk iktidarı, halkın devleti v.b. isimlerle de anılır— diğer sınıfın demokratik haklarını kısıtlamak ya da yok etmek isteyen, sınıf karşıtlığını temel almış demokratik anlayışların bir sentezi, kaynaşmış biçimidir. Ve yine Sosyal-Demokrasi, mülkiyeti «demokratikleştirerek» veya halk sektörlerini geliştirerek büyük mülkiyet-mülkiyetsiz sınıf karşıtlığını giderip, herkesi mülk sahibi kılan «düzen»i, bu kaynaşmış toplumu kuracaktır. Bu gelir uçurumlarının dolmasına da yol açacaktır. «Halkın devleti» ile ezeli devlet-toplum çelişkisini uzlaştıran Sosyal-Demokrasi, soy hümanist değerlerden oluşan «insan» idealinde, her sınıf insanın birleşmesi gereğini vurgular. Ortam elverdiğinde propogandasının büyük kısmını oluşturan bu ahlâkî temalarla insanların kardeş olduğunu hatırlamalarını ister.

Sosyal-Demokrasinin bu soy inançlar sistemine gerçekten inanıp inanmadığı veya bunları gözboyama için mi savunur gözüktüğünü tartışmak gerekmez. Çünkü bu öznel bir yargılama olur. Geniş Sosyal-Demokrat kadrolar ve taraftarları içinde her iki tipten de insanlar olabilir. Sosyal-Demokrat ideolojik, politik yaklaşıma yöneltilen Marksist eleştiri, onu düşünce sisteminin temeline dikkati çeker. Özünde sınıfları uzlaştırmak, kaynaştırmak gibi bir niyeti olan bu proje, haldeki sınıfları vareden nesnel temelin ne olduğunu, daha başka bir deyişle temel olgu olan

sınıfları oluşturan «neden»i aramamaktan yola çıkmaz. O sınıfları, sınıf ayrımını görünümlerde tesbit eder. Ekonomi düzeyinde ücret ve kâr, bugünkü düzeyde mülkiyet farklılığı v.b. görünümlerde tesbit edilen sınıf olgusu, sırf bu görünümlerden ibaretmiş gibi kabul edilir. Dolayısıyla ücret ve kâr oranında ücret lehine bir değişim, hisse senetleri alan işçilerin çoğalması o nun gözünde aynı zamanda sınıfların kaynaşmasına giden gelişmeler, sınıf ayrılığının yok olmaya başlaması olarak anlam kazanır. İşçi, kapitalist ve diğer sınıf ve tabakaların, örneğin bir «milli dava» etrafında birleşmelerini «kaynaşma»yı sağlayabilecek önemli bir öge olarak görebileceği gibi, kaynaşmanın gerçekleştiği bir durum olarak da ilan edebilir.

Sosyal-Demokrasi, bu ideolojik içeriği ile kendine nasıl bir politik-toplumsal misyon vermiş olursa olsun, somut hayat içinde o hemen her zaman bu misyonunu değil de başka bir misyonu gerçekleştirmek için iş başında bulur kendini.

Bunu sıkıcı bir durum, bir talihsizlik olarak niteliyebileceğini tahmin etmek zor değildir. Kendini bekleyen somut görevi başarmanın, kendisine tanıdığı misyonla çeliştiğini düşünüp tedirgin olabilir, ama görevi de şevkle üstlenir. Bunu yaparken belki de özveride bulunduğunu düşünüp kendi ahlâkî erdemlerini yüceltir ve böylece de onun bu özverisini ya anlamayan (örneğin sosyalistler) ya da yararlanmak isteyenlere (örneğin burjuva partilere) karşı öfke ve kırgınlık duyar.

Örneğin 1918'de iktidara gelen Alman Sosyal-Demokrasisi, 1925 genel grevi esnasında hükümette olan İngiliz İşçi Partisi, Sosyal-Demokratların adeta yaşamaya mahkûm oldukları bu «psikoloji»yi duymuşlardır. İlki bir işçi sınıfı partisi olma ve sosyalizmi gerçekleştirme iddiasına karşın «düzeni korumak için Ordu ile» ittifaka girmek zorunda kaldı ve örneğin 1919'daki Spartakist işçi ihtilalini bu ittifak ezdi. Alman Sosyal-Demokrat Partinin bu «kaderi 1928-1933 döneminde onun burjuva merkez partilerle ve Hindenburg'un temsil ettiği monarşist junkerlerle ittifakında da görülür. «Düzenin korunması» için, soldaki komünist, sağdaki faşist tehlikelerden korunması için başka çare var mıydı? Sosyal-Demokrasi elbette «düzen»in sosyalizm doğrultusunda değişmesini istiyordu, ama koşullar onu işte böyle onu bir «düzen koruyucusu» rolüne itiyordu. Sosyal-Demokrasi büyük bir özveri duygusuyla bu role sarıldı. Onu anlamayan Komünist Partisi'ne öfkesini gizlemeyerek ve burjuva merkez partilerinin onun bu özverisini takdirden uzak tutumlarına kızgınlık duyarak. 1925'de genel grevi dizginlemeye çalışan İngiliz İşçi Partisi'nin durumu, bu denli «dramatik» değildi belki. Ama herhalde İşçi Partisi şefleri işçiler İngiltere çapında grevdeyken bu grevi sona erdirmekle görevli bir hükümet oluşturmuş olmanın çelişkisini duyuyorlardı.

Sonuç olarak, Sosyal-Demokratların kaderi şöyle özetlenebilir: Programının kendi iç uyumsuzluğu bir yana, Sosyal-Demokrat Parti hemen her zaman bu programı uygulama imkânını bulamayacağı koşullarda iktidara gelir. «Koşullar» onu düzeni onarmaya iter. Oysa o incelikli programını düzeni onarmak, yeniden işlerliğe sokmak için değil, «hattâ sosyalizme» doğru değiştirmek üzere oluşturmuştur. Ama ne var ki «koşullar» buna elvermez ve Sosyal-Demokrat parti, ister istemez «düzen koruyucu» bir misyon üstlenir. Sosyal-Demokratların kendileri hakkındaki yargıları ile fiili işlevleri arasındaki çelişki onların «kaderi»dir. Sosyalistler onların kendi haklarındaki yargılarının da çelişik nitelikte olduğunu ilan ederlerse de, Sosyal-Demokratlar bunu yadsıyıp kendilerinin sosyalistlerin sağında olduklarını ileri sürerler, ama fiili işlevlerinin kapitalizmin sol kolu olduğu gerçeğini her zaman yadsıyabilir durumda olmazlar. Yukarda saydığımız ve daha pek çok ekleyebileceğimiz

Sosyal-Demokratların «talihsizliği» üzerine tarihi örneklerde onların bu «talihsizliği»nden yararlananlar, hemen hemen daha sağ, hattâ faşist nitelikte eğilimler olduğunu da hatırlayalım. Şüphesiz bunun en önemli nedenlerinden biri Sosyal-Demokratlarla uğraşmaktan dönemin kendilerine yüklediği asli siyasal-toplumsal görevlere eğilme fırsatı bulamayan ya da bu görevleri, Sosyal-Demokratları teşhir etmeye ağırlık vererek yerine getirmeye çalışan sosyalistlerin tutumudur.

Türkiye'de Sosyal-Demokrat parti olma amacını taşıyan CHP 1973'den bugüne kadarki dönemde «Sosyal-Demokrat kaderi» bir kat daha çelişkili yaşadı. Örnek verdiğimiz Sosyal-Demokrat partiler hiç değilse muhalefetteyken kendilerini istedikleri biçimde sunabiliyorlardı. Oysa 1973-1977 döneminde CHP kendini istediği biçimde sunamadı, ardında toplanan yığınların ona verdiği daha sol imajı değiştirmek inisiyatifi yoktu.

Şu anda bu koalisyonla iktidarda olan CHP burada kendi programını uygulamak için değil «düzeni yeniden sağlamak» programını gerçekleştirmek için bulunmaktadır. «Ülkenin içinde bulunduğu koşullar»ın gerektirdiği görevler, CHP'nin «programını uygulamak için gerekli gördüğü koşullar»dan farklıdır. Böylece o Sosyal-Demokratların kaderini paylaşarak «düzeni değiştirmek» yerine düzeni yeniden kurmak için iktidara gelmiş oluyor.

«Koşullar normal olsaydı» CHP halk sektörü köykent gibi demokratik sol projelerini uygulamaya sokabileceğini, böylece işçi ve köylülerin gelir düzeylerini yükselten bir ekonomik düzen kurabileceğini; siyasal düzeni çok daha demokratik hale getirebileceğini; ama ne var ki şu anda devraldığı «enkaz halinde ekonominin» ve «tahrip edilmiş devlet mekanizmasının» belirlediği koşullar altında bunlara şimdilik yönelemeyeceğini öne sürer durumdadır. CHP «Türkiye toplumunun çok ağır bir bunalım geçirdiği» bir evrede iktidara gelmiştir. Dolayısıyla öncelikle düzeni bunalımsız hale getirmek, daha sonra ise onu değiştirmek «ne ezilen ne ezen»in olmadığı, halk sektörlü köykentli demokratik sol bir düzen haline getirmek durumundadır.

CHP'li koalisyon düzeni bunalımdan kurtarma operasyonlarına başlamıştır. Bu yazı hazırlandığında Ecevit'in MHP'ye yönelik «gerekirse kaynağı kadar gedileceği» yolundaki sert uyarısı yapılmış bulunuyor, MHP'li öğrenci yurt ve «yardımcı örgüt» binalarının aranmasına başlanmış bulunuyordu.

CHP'li hükümetin «iç güvenlik kurulu» eliyle hazırladığı «anarşiyi önleme planı»nın içeriğini bilmiyoruz henüz.

Ama eğer bu plan gerçekten «kaynağa yönelik» değilse, veya kaynağa kadar gidilip gidilmeyeceğini MHP'nin tutumuna bırakmış bir plan ise, şurası kesindir ki böyle bir plan, MHP tarafından belki de uzun vade için kendisine yarara getireceğini umabileceği bir plan olarak değerlendirilecektir.

MHP yanlısı terör gruplarının etkisiz hale getirilmesi veya belli bir süre sonra bu tür terör olaylarının görülmediği bir duruma gelinmesini CHP «asayişin» sağlanması olarak niteler ve böylece MHP'yi hizaya getirdiğini sanırsa aldanmış olacaktır.

Kıbrıs, ekonomik durum gibi konuların çözümü veya özellikle ikincisinde «iyiye alamet» denilebilecek belirtilerin görülmesi uzun vadeye bağlıdır. Dolayısıyla önümüzdeki dönemin siyasal oluşumlarında belirleyici öge bu «asayiş» sorunudur.

CHP okullarda ve sokaklarda «can güvenliği»nin sağlandığı, artık ölüm ve yaralanmaların pek görülmediği bir durumu yaratmakla bu sorunu çözümlediğini varsayabilir. Bu çözüme MHP'ye kadar gitmeye gerek kalmadan varılması belki de istenir bir şeydir. MHP yanlısı terör gruplarının ortadan yok olması MHP'nin gerilemeyi kabulu olarak yorumlanabilir, ve belki de bu faşistlere karşı bir zafer olarak da nitelenebilir.

CHP, kendi Sosyal-Demokrat ekonomi düzeninin asli ögelerini kuramayacak durumda, koşullarda iktidara gelmiş olmasını «talihsizlik» sayıyorsa, yukardaki tür bir hesapla başlatılan bir «asayiş sağlayıcılığı» rolüyle yetinmenin kendisine çok daha tehlikeli bir durum yaratabileceğinin hemen hemen kesin olduğunu da anlamalıdır.

Varsayalım ki, CHP'nin yukardaki tür planı sonucuna varmış olsun. MHP yanlıları artık terör uygulamalarını hiçe indirmiştir, can güvenliği sağlanmıştır.

Bu sonuç ancak CHP'nin AP'ye karşı zaferidir. Ecevit Demirel'in yapamadığını yapmıştır ve bu ona puan kazandıracaktır.

Bu herhalde AP'nin içinde hareketliliğe yol açacaktır ve sanırız bu çalkantıda MHP'ye düşücek bir şeyler de olacaktır.

Kaldı ki MHP Haziran seçimlerinden bu yana daha «uygar» bir parti gibi görünmeye çalışmaktadır. Faşist propogandanın temel bir ilkesi; en inanılmaz yalanların bile sürekli tekrarlanırsa inandırıcılık kazanacağı tesbiti bilinir. Altı ayı aşkın süredir barıştan sözeden MHP, Türkiye'de faşist bir partinin olmadığına inanmak isteyen sayısı belirsiz kesim üzerinde etkili olmaya çalışmaktadır.

MHP bununla yetinmeyip CHP'ye muhalefetini «sol»dan tezgahlamaya başlamıştır. Radyo, TV ve sağ basında böylece anons edilecek MHP propogandası, MHP'ye yönelik bir siyasi teşhirin yokluğunda veya yetersizliğinde, CHP'nin almaya zorunlu olduğu ekonomik tedbirlerin niteliği gereği etkili olabilecek ve öyle ki arada bir MHP'nin adı belirtilerek yapılacak ülkücüleri sindirme operasyonu bile sanki bu «toplumcu» partiye bu niteliğinden ötürü yapılıyormuş gibi gözükebilecektir.

Sağ basın, muhalefet basını olarak CHP'nin ülkücü sindirme operasyonuna karşı çıkacak, «ülkücülere yapılan haksızlıkları» anlatmaya koyulacaktır. Böylece «zavallı ülkücü çilekeşler» sağ partilere oy veren kitlelerin ortak kahramanları olabilecektir.

Asayişi sağlama uygulamasını ülkücülerine sinme emri vererek, böyle bir «geri çekilme manevrası» ile atlatabilmeyi başarmış MHP, asayiş sorununun güncelliğini yitirdiği ve CHP hükümetinin artık diğer sorunlara bulduğu çözümlere göre değerlendirilmeye başlandığı bir evrede yeniden «asayişsizlik» çıkaracak nedenler arayacak ve bulacaktır.

Bu MHP atağının yeniden ülkücü terör yoluyla başlaması gerekmez. CHP'den en fazla gadre uğramış sağ parti olarak kazanacağı prestij ile CHP'ye karşı kitle eylemleri, protesto mitingleri tertip edebilecek duruma gelip gelemeyeceğini bilemiyoruz. Ama şu var ki siyasal teşhiri gereği kadar yapılmamış, iç yüzünü açıklayacak kaynaklarına dokunulmamış bir MHP, MSP'nin az sonra kısacà değineceğimiz sarsıntısının da etkisiyle hızlanacak MSP'den MHP'ye akışa, AP'deki bir yeniden düzenlemenin getireceği taraftarları da eklersek bu belirttiğimiz tür eylemlere başvurabilecek güce erişebilir. Ülkücü terörü bununla eşgüdümlü yeniden gündeme girer o zaman.

CHP'den beklenen, MHP'nin faaliyetleri ve örgütsel içeriği hakkında toplanmış resmî kanıtları açıklamaktır. «Bir kısım ülkücüler»le kendisinin ilgisi olmadığını, dahası bunların «ülkücü harekete sızmış» olduğunu ilana hazırlıklı bir MHP'nin bu tür iddialarını olsun, devlete yayılma stratejisinin nasıl yürütüldüğüne dair olsun bir dizi kanıta ve belgeye CHP'nin sahip olmadığı düşünülemez.

Bunlar **asıl olarak** MHP'nin siyasal teşhiri için gereklidir. Sosyalist hareket konunun asıl bu yanını vurgulamak zorundadır. Faşizmin ne olup ne olmadığı sorusuna geniş kitlelerin aydınlık bir cevap bulabilmesine bu belge ve kanıtlar ile bunların eşliğinde yapılacak geniş açıklama kampanyaları yardımcı olacaktır. CHP'nin bu konuya katkı derecesine tabi olunmaksızın sos-

yalistler bu amaç için ortak bir çabaya öncelikle girmek, bunun gerektirdiği çalışma düzenlerini kurmak zorundadırlar.

MHP'nin Anayasa Mahkemesi v.b. kurumlar eliyle «hizaya getirilmesi»ne girişilmesi, böyle bir girişim MHP'nin kapatılmasına yol açsa da yetinilecek bir durum yaratmaz. Sorun faşizmdir ve bir partinin kapatılmasıyla çözümlenemez.

Başsavcılığın MSP'ye yönelik bilinen girişimi, bu partiyi yeniden «demokrasi»ye —tıpkı 1973'de olduğu gibi— döndürdü. MHP'ye yönelik girişimin ardındakileri kesin olarak bilemiyoruz. İlke olarak karşı çıkılması gereken bu tür uygulamanın MHP için de düşünüldüğü ilan edildi. Bu olay üzerinde dikkatle durulmalıdır. Çünkü MHP'nin iç yüzü, teşhiri «yasal» gerekçelerden önce ideolojik-politik planda, somut cinayetlerin aydınlatılması ve bunların amacının iyice kavranacağı bir planda yapılmalıdır.

MHP, tahkikat gerekçesiyle «yargının kanatları altına»mı alınmak isteniyor? MHP'nin kapatılması için birtakım yüzeysel gerekçelerle açılacak dava aylarca sürebilir ve böylece MHP üzerine yayınlar «yargıyı etkilememek» için yasaklanmış olur. «Asayiş sorunu»ndan birkaç ülkücüsünü yem yaparak kurtulan bir MHP, kendisini «temize çıkaracak» bir mahkeme olayı sayesinde ideolojik politik kampanyalardan sıyrılabileceği **etkili bir çare bulmuş** olamaz mı?

MC'nin üç partisinden yalnız MSP iktidarda iken oy gücünü yitirdi. Yararı tartışılır «ağır sanayi hamlesi» kozunu kullanamaz hale gelen MSP başsavcılık girişimi nedeniyle öbür kozunu da —din— kullanamaz duruma getirilmiş oluyor. Kıbrıs konusunda MSP'nin bu tutumu da dikkate alınmalıdır. MSP CHP'nin desteğine mecbur olduğu bir duruma gelmiş oluyor. Böylece CHP Kıbrıs sorununa diğer partilerin itiraz edemeyeceği bir durumda girişilebilecektir. Eğer bu varsayım doğruysa «Türklere özgü deha» sözcüğünün yine sık duyulduğu bu ortamda «deha»mızın epeyce takviye görmüş olduğunu söyleyebiliriz herhalde.

MSP'yi kapatmak değil, «eritmek» girişimi bu. Eriyen MSP'nin taraftarları nereye yönelir?

Eldeki veriler, bu beklenmedik biçimde ortaya çıkan «yargı» ögesinin ne gibi sonuçlar için gündeme girdiğini ve pratikte ne gibi gelişimlere yol açabileceğini henüz aydınlatacak nitelikte değil. Bu bakımdan yukarda başlıcalarından sözettiğimiz ihtimallere dikkati çekmekle yetiniyoruz.

«Üst düzeydeki» bu siyasal operasyonların sosyalist hareketin faşizmi teşhir aslî görevine getirebileceği sınırlamalar olabilir. Ama bunlara karşın değişik biçimlerin de kullanılabileceği bu teşhir faaliyetini sürdürmek zorunluluğu ve hakkı vardır.

Bugüne kadar faşistlere karşı, faşizme karşı haklı bir direnme savaşı ve yüzlerce ölü ve yaralı vermiş olan sosyalist hareket, şu anda toplumun geniş çoğunluğuna bu mücadelesinin sırf görünür gerekçelerini (faşist terör ve baskı) değil, bugüne kadar açıklama imkân ve fırsatını bulamadığı daha temel gerekçelerini anlatmak, bu bilgiyi bir görev bilinci haline getirmek sorumluluğu ile karşı karşıyadır.

Varolan siyasal düzenin şu anda göze pek görünmeyen, ama ilerde uygun koşullar oluşursa herhalde MHP tipi bir partiye veya otoriter bir siyasal alternatife yarayabilecek olan bir özelliğinden söz etmek istiyoruz.

CHP meclislerde çoğunluk elde etmesine yetecek kadar milletvekiline bakanlık vererek bir koalisyon kurdu.

Bakanlık verme yoluyla iktidar olunmasına yönelik MC eleştirilerini biliyoruz. Bu eleştiriyi yapanların son yıllarda milletvekili desteğini sağlamak için başvurduğu yolların dedikodusu ortadayken bu eleştirilerin kendilerine puan kazandıracağı söylenemez. Ama bahsetmek istediğimiz konu bu değil.

Türkiye'nin parlamenter demokrasi düzeninde milletvekili transferleri yaygın bir uygulama olağelmiş ama, son yıllarda bu artık «herşeyin mümkün olduğu»nu düşündürtecek boyuta varmıştır.

Bu durum, temsili demokrasi üzerine şüpheleri yoğunlaştırmakta, onun eleştirisine zemin hazırlamaktadır.

Bu eleştiri iki zıt yönde gelişebilir. Bunlardan ilki temsili sistemin otoriter düzen açısından yapılanıdır ki, bilineceği üzere faşist siyasal düzenin temel propoganda temalarından biridir. Politikacıların kaypaklılığını, kolayca taraf değiştirerek kendini seçenleri hiçe sayabileceğini yukardaki tür örneklerle anlatıp, her türlü erdemi kendinde toplamış, seçkin, otoriter bir şefin iradesi altındaki «tek şefli, tek devlet»li bir siyasal düzenin sağlamlığını vurgular.

Temsili sistemin; toplumu en iyi yönetecek kişilerin bulunmasında engel teşkil ettiği, bu sistemde en iyilerin değil en açıkgözlerin, sahtekârların seçilebildiğini, oysa yanılmaz şefin en iyi yöneticileri daha iyi seçip onları sıkıca denetliyebileceğini, böylece oluşan yönetim düzeninin, temsili sistemdekinden çok daha iyi sonuç vereceğini v.b. temalarını da kullanır.

Toplumun siyasal haklarından vazgeçip, bunu bir şefin ve onun yönetimindeki bir avuç seçkine devretmesini propaganda eden otoriter, faşist tezin karşısına toplumun siyasal haklarını daha da genişletmesine daha etkin bir siyasal kimlik kazanması temelinden hareket eden devrimci tez çıkarılmalıdır.

Temsili sistemin devrimci eleştirisi; seçilen ile onu seçen yığınlar gibi bir şemayı yadsır. Seçilen (temsilci) sürekli bir «yığın» olgusu karşısında dilediğini yapabilir. Oysa «yığın» siyasal faaliyete doğrudan etki yapabileceği sürekli bir örgütsel işleyiş içinde «temsilci»lerini seçer ve gerektiği zaman «temsilci»lerin eğilimini gösterirse, bu emredici eğilimini gerekli hallerde somut direktifler halinde bildirirse «temsilci»lerini denetleme hakkını sürekli kullanıp, değiştirirse; böyle canlı bir demokrasi oluşturulursa, hem toplum gerçekten halkın kendi kendini yönettiği bir toplum haline gelir, hem de siyasal iktidarların, devlet güçlerinin topluma yönelik baskıcı gücü ve işleri imkânsızlaştırılmış olur.

Geniş kitlelerde yaygın «kurtarıcı» mitosun yıkılması, kendi kurtarıcımızın ancak kendimiz olacağı bilincinin, bu bilinci eylemli hale getirecek bilgi ve deneyin edinilmesi ihtiyacı ile birlikte doğması için yapılacak sosyalist siyasal faaliyetin yukarda açıklamaya çalıştığımız nedenlerden ötürü, bugün özellikle üzerinde durulması gereken noktalar bunlar oluyor. Temsili sisteme yöneltilecek eleştirilere karşı toplumun duyarlılığını artıran bir dizi neden vardır. Sosyalisler bu konuya kendi yaklaşımları içinde cevap getirirlerken, bunun aynı zamanda örgütsel bir faaliyet olduğunu, bugüne kadar kurulan bir dizi demokratik derneğin işlev ve işleyiş kuralları üzerinde yeniden durulması gerektiğini öncelikle dikkate almalıdırlar.

Mao'nun ölümünden bu yana, yeni ÇKP yönetiminin izlediği strateji oldukça keskin bir dönüş yaptı. Gerçi Mao'nun Çin dış politikasına getirdiği tutumlarda fazla bir değişiklik yok, ama bu tutumların dayandığı, «politikanın önceliği» gibi ilkeler değişiyor. Böylece, «Maoizm»in Mao'dan da iyice bağımsızlaştığı ve bağımsızlaşacağı bir döneme giriyoruz. Bu aşamada, Mao'nun mümkün olduğu kadar **nesnel** bir değerlendirmesi ihtiyaç haline geliyor. Doğu Ergil ile Füsun Çataltaş'ın ve Murat Belge'nin bu sayıdaki yazıları bu «anlama» ihtiyacının henüz ilk çabaları.

Siyasal Bilgiler'in «Rüştü Koray» araştırma birinci ödülünü kazanan Arslan Galip, Ömer Laçiner'in ekonomi politiği bir ideoloji olarak incelediği yazılarında öne sürdüğü tezleri bir vakitler Sovyetler Birliği'nde sosyalizmin

kuruluşu sırasında Bukharin'in ortaya attığı tezlerle karşılaştırıyor. Önümüzdeki sayılarda «Marksizm ve antropoloji» üzerine bir incelemesini de yayımlayacağımız Arslan Galip'in Fransa'da Türkiye üzerine yapılmış çalışmalar bibliyografyasını son bölüme ekledik. Bu tip bibliyoğrafyaların araştırmacılara yararlı olacağına inanıyoruz.

Bu sayımızda Erol Çankaya'nın geçen sayımızda yer olmaması nedeniyle bu sayımıza kalar şiirleriyle birlikte bir gazetede yayımlanan yazısının, teknik nedenlerle kısaltılması üstüne, yazıda bir bulanıklık belirince, bu bulanıklığı giderecek yeni bir yazısı var. Konu, sosyalist sanat anlayışı. Özellikle yazarın «bağlanması» sorunu üstünde duruyor. Önümüzdeki sayılarda Nedim Gürsel ve Murat Belge de bu konuyu ele alacaklar.

Bu sayının ilginç yazılarından biri de Yusuf Alp'ın «Marksist Açıdan Coğrafî Mekân»ı. Dünyada Marksistlerin daha yeni yeni el attıkları bir bilim dalı coğrafya — bildiğimiz kadarıyla Yusuf Alp Türkiye'de ilk olarak inceliyor bu sorunu. Coğrafyayı «kendiliğinden verilmiş» ve «tamamen fiziksel» bir gerçeklik alanı sayma alışkanlığımız yüzünden, yani aslında ampirik bir tavırla, coğrafyanın da bilimsel bir teorisi olması gerektiği şimdiye kadar pek aklımıza gelmemişti. Yusuf Alp'ın ilk adımlarını attığı böyle bir teori «bölge», «merkez», «kır/şehir» gibi kavramlara getireceği aydınlıkla, başta «az gelişmişlik» olmak üzere, birçok olgu ve soruna zenginleştici yeni açıklamalar sağlayabilir.

Birikim

Mao'da Marksizm

Bugün bir Çin gerçeği ile karşı karşıyayız. Yakın gelecekte bir Çin çağına şahit olmamız da mümkün. Çin'i bu kadar önemli bir olay yapan, şüphesiz bu ülkede aşamaları oldukça açık bir şekilde izlenmiş olan toplumsal devrim. Bu devrimin gelişmesi, somut sonuçları kadar ilgi çeken, ona yön vermiş olan teorik içeriktir de. Çin devriminin baş önderi, bilindiği gibi, bir Marksist olduğunu her zaman savunan Mao Tse - Tung'dur. Kendisinin kişisel nitelemesine karşı pek çok kişi Mao ve teorisini farklı nedenlerle Marksist olarak benimsemek istemiyorlar. Gerçekten Mao bir Marksist midir? Öyleyse ne biçim bir Marksisttir? Bu sınırlı inceleme bu sorulara bir cevap arayacak. Bu yüzden de, ne bir son söz, ne de kesin bir yargıdır. Sadece düşünsel bir arayıştır.

Herkesin uzlaştığı bir noktadan yola çıkarsak, Mao bir hareket adamıdır. O'nun (Mao) için, Marksizm, tarihî hareketliliğin yasası olan diyalektiğin sistematiğini taşır. Marksizm, tarihin insancıl bütüncü bir eleştirisidir. Çünkü düşünce ve hareket her alanda kesişirler. Mao için devrimci praksis (uygulama) her zaman devrimci teoriyi gerektirir; ama ikincisi birincisinden önce gelir.

Bu önerisiyle Mao, teorinin kendisi kadar, uygulanacağı alanın da önemini belirtmektedir. İşte, Mao'nun Marksizmi Çin'lileştirmesi veya Çin gerçeği doğrultusunda geliştirmesi olgusu da burada ortaya çıkıyor. Çünkü O'na göre, teorinin evrensel nitelikleri maddî/tarihî farklılıkların varlığıyla ortadan kalkmaz. Fakat bu farklar teoriyi zenginleştirir, geliştirir. Teori ise iki kaynaktan beslenir: Genel-dünya (evrensel olan) ve hayat dünya'ları (tikel veya özel). Birincisini açıklayan disiplin felsefe, ikincisini açıklayan bilimdir. Teorinin sağlamlığı her iki alandan da yararlanıyor olmasıdır. Şimdiye kadar Batı dünyasında geliştirilen çoğu teorilerin yetersizliği ve eksikliği Batı dışındaki hayat-dünyalarını ihmal etmiş olmalarındandır.[1]

Diyalektiğin bir uygulayıcısı olarak Mao, dersini Marx'dan almıştır. Fakat tarihin yaratıcı bir yorumcusu olarak öğrendiğiyle yetinmemiş, tarihî koşullar/verilerin ışığında Marx'ın maddeciliğini değiştirmiş ve genişletmiştir. Bu değişmeyi anlamak için Marksist diyalektiğin ana hatlarını çizmek gerekir.

Marx, Hegelci diyalektiğe karşı çıktığını **Grundrisse**'de açığa vurmuştu. Hegel'e göre **gerçek**, düşünce veya tasarlanan idi. Marx için Hegel'in «gerçeğin, kendini yoğunlaştıran, kendi derinliklerini araştıran, kendiliğinden kendi içinden açılan düşüncenin ürünü olması»[2] fikri yanlıştı.

Ayrıca Marx kendi maddeci diyalektiğini karşıtların ilk ağızda mutlak ve kaçınılmaz belirlenişi olmaktan çok, koşullu bir arabuluculuğu olarak görür. Örneğin, **Kapital**'in (1. cilt) ikinci basımının son sözünde şunları yazmıştı:

> «Benim diyalektik yöntemim yalnızca Hegel'inkinden farklı değil, tam tersidir. Hegel'e göre insan beyninin hayat süreci, yani düşünme süreci, o hattâ bunu «Fikir» adı altında bağımsız bir kişiliğe dönüştürüyor, gerçek dünyanın demiyorgos'udur (yardımcı ruh) ve gerçek dünya «Fikrin» yalnızca dışsal, olgusal biçimidir. Benim için tam tersine, ideal olan insan aklı tarafından yansıtılan ve düşünce biçimlerine çevrilen maddî dünyadan başka bir şey değildir.... Ben... açıkça o yüce düşünürün öğrencisi olduğumu belirtirim. Diyalektiğin Hegel'in elinde mistifikasyonu hiçbir şekilde onu kapsamlı ve bilinçli olarak genel işlerliği içinde sunmuş olması gerçeğini değiştirmez. Onunla tepesi üzerinde duruyor. Eğer mistik kabuk içinde aklî çekirdek keşfedilirse yeniden doğru tarafı üzerine oturtulmalıdır.»[3]

Bu analizine örnek olarak aldığı üretim ve tüketim (bölüşüm ve değişim) olgularındaki diyalektik için Marx, bunların özdeş olduklarından değil, bütünlüğün ögeleri, birliğin değişik yönleri (ayırımları) oldukları için diyalektik olduğunu söyler.[4] Oysa Marx'a göre bir Hegelci için üretim ve tüketimin özdeş olduğunu söylemek çok kolaydır. Ama gerçekte bu iki süreç iki ayrılamaz fakat belirlenebilir, ama birbirlerine indirgenemeyen alanlardır. Genel ekonomik sürecin **«anlar»ıdır.** Diyalektik, aralarındaki gerçek farklılıkları yok etmeden onların arasındaki sınırı belirlemektir. Marx'a göre «Üretim olmadan tüketim olamaz; fakat aynı şekilde, tüketim olmadan da üretim olamaz; çünkü o zaman üretim amaçsız olacaktır. Tüketim üretimi iki yolla üretir; (1) Ürün, ancak tüketilerek gerçek bir ürün haline gelir. (2) [T]üketim, yeni[den] üretim için ihtiyaç yaratır, yani ideal olanı, üretim için onun öntasarımını, başka bir deyişle içsel olarak zorlayıcı nedenini yaratır.»[5]

MAO'DA DİYALEKTİK

Mao'nun düşünce sisteminde, temelde Hegelci ve bir ölçüde Marksist diyalektik anlayışından ayrılış, onun «çelişki» kavramını benimseyişinde ortaya çıkar.

Mao için diyalektik artık gerçeklik ögelerinin ilişkileri içinde sürekli olarak (karşıtlıklarının) çözülmeleridir; bir başka deyişle, olumlama (affirmation) ve olumsuzlamanın (negation) olumsuzlaması veya daha «üst» bir olumlama ile sonuçlanmasına karşıdır. 1937 yılında yayımlanan en önemli iki yazısında —«Çelişki Üzerine» ve «Pratik Üzerine»— Mao, diyalektiğin temelinde iki karşıt ögenin çözülmüş kimliklerini/varlıklarını değil, onların sürekli bütündeşliklerini (complementarity) gördüğünü belirtir. Çelişkinin, «evrensel ve mutlak» olduğunu, «her şeyin gelişme sürecinde var» olduğunu ve «başından sonuna kadar bütün süreçlere nüfuz ettiğini» yazmıştır.[6] Birlikte varoldukları ve birbirlerini dönüştürdükleri (transform) halde bile karşıtlar arasındaki mücadele süreklidir ve devam eder gider.

Görülüyor ki Mao'nun diyalektiği evrenın (cosmos) işlemesini **yin** (olumsuz) ve **yang** (olumlu)'ın bütündeşliğiyle betimleyen eski Çin evrenbilimini yansıtmaktadır. Bu felsefede birbirini olumsuzlayan şeyler aynı zamanda birbirlerini tamamlarlar. Diyalektik o halde Mao'da, özdeşlik olduğu kadar, farklılıkların asimetrik birliğidir de.

Bu yaklaşımıyla Mao, **Grundrisse**'de Marx'ın dile getirdiği karşı-Hegelci tavrı yansıtır:

> «Hayatsız, ölüm olmayacaktır; ölümsüz hayat olmayacaktır. 'Yukarısı' olmadan 'aşağısı' olmayacaktır; 'aşağısı' olmadan 'yukarısı' olmayacaktır... Toprak sahipleri olmadan kiracı-köylü olmayacaktır; kiracı-köylü olmadan da toprak sahipleri. Burjuvazi olmadan proletarya olmayacaktır... Emperyalist ezici uluslar olmadan sömürgeler, yarı-sömürgeler olmayacaktır; sömürgeler ve yarı-sömürgeler olmadan ulusların emperyalist ezilmişliği olmayacaktır. Bu bütün karşıtlıklar için böyledir. [B]elirli koşullarda bir yandan onlar ilişkili, içiçe geçmiş, bütünleşmiş ve dayanışma halinde iken, öte yandan birbirlerine karşıttırlar.»
> [B]u nitelik özdeşlik olarak tanımlanabilir.[7]

Açıkça ortaya koyduğu gibi, Mao için bütün insan ilişkileri çelişkiler olarak nitelendirilebilir. Çelişkiler her yer ve zaman içindir, onlarsız hayat, tarih ve dünya olmaz. Çelişkiler hayatın doğal ritminde realite ve gerçek olarak ortaya çıkan iki karşıt ögenin bağlanışını dışa vurur.

SİYASETİN BİRİNCİLLİĞİ SORUNU

Buradan hareketle, Mao için Marksizmin salt bir araştırma/inceleme nesnesi olmayacağını söylemek mümkün. Bu öğreti somut tarih önünde anlam ve gerçeklik kazanır. İşte bu yüzden devrimci teori devrimci uygulamadan (praksis) önce gelir. Marksist teoriye ek olarak bu önermenin derinliğinde Çin geleneğindeki bilgi ve hareketin birliği olgusu yatmaktadır; en üstün erdem, düşüncenin veya söylenen kelimelerin eylemler içinde ifadesidir. En eski atasözlerinden Mao'ya kadar tüm Çin felsefesinde düşünce ve eylemin birliği, bilginin, eylemin başlangıcı olduğu ve eylemin bilginin tamamlanması olduğu fikri var-

dır. Mao'ya göre bılgının «maddeci» teorisi, bılgının deneyımden gelen yalın tecrübeye dayanması demektir. «Uygulama Üzerine» adlı (Türkçe'de **Pratik Üzerine** diye çevrilmiştir) yazısında bu konuda şunları söyler:

> «Doğruyu uygulama yoluyla keşfet ve yine uygulama yoluyla doğruyu sına ve geliştir. Görünen bilgiden yola çık ve onu eylemle [aktif olarak diyor Mao] ussal bilgiye doğru geliştir; sonra ussal bilgiden başla ve devrimsel uygulamayı hem öznel hem nesnel dünyayı değiştirmek için eylemle yönlendir. Uygulama, bilgi, yine uygulama ve yine bilgi.
> Bu [ilişki] [Mao «biçim» diyor], sonsuz dönüşümler [Mao «döngü» diyor] biçiminde kendini yineler ve her dönüşümle bilgi ve uygulamanın içeriği bir üst düzeye çıkar. İşte bilginin, diyalektik maddeci teorinin özü ve bilmenin ve yapmanın birliğinin diyalektik-maddeci teorisi budur.»[9]

Bu analizden de görüleceği gibi, Mao'nun düşüncesi geleneksel Çin kültürü ve dünya görüşünden büyük ölçüde etkilenmiştir. Eylem veya devrimsel praksis dünyayı algılama (perception) ihtiyacı gösterdiği sürece ve siyaset insanın ana faaliyeti olduğu sürece, algılamanın ve siyasetin belirleyici rolleri arasında dinamik bir bütünlük vardır Mao'ya göre. «Uygulama Üstüne» de kesin olarak ortaya çıktığı gibi, devrimsel düşünce ve eylemin algılama ile ilişkisini incelerken O'nun algılamaya verdiği ağırlık, Marksist olmaktan çok, Çinliliğinden gelen bir eğilimdir. Bu eğilimin odak noktası ise uygulama, somutluk ve deneyimsellik arayışıdır.[10] Bu konuda doğallıkla Çin dilinin duyum-algılarına dayanan, deneyimsel zenginliği yansıtan resimsel düşün (ideografik) yapısının çok etkisi vardır. Çin kültürel geleneğinde evren ve dil aynı ruhla can bulmuşlardır. Birinin ötekinden ayrı bir hayatı (ve doğal ki hayat ve gerçeklik alanı) yoktur.[11]

İşte Çin kültürünün temel görüşlerinden birini oluşturan «insanın inanması gereken sadece kulakları ve gözleridir, gerisine kuşku duyulmalıdır.» atasözünün etkisini yansıtan Mao için anlama veya bilme sürecinin **birliğinde** iki aşama vardır: «algısal» ve «kavramsal».

«Kavramsal» bilgi hem nitelıksel, hem niceliksel olarak «algısal» bilgiden farklıdır. Aklî bilginin kavramsal bilgiden farklı olmasının nedeni, birincisinin bir şey veya olayın bütünlüğünü kapsayan, onun özüne inen ve iç ilişkilerini açığa vuran nitelikte olmasıdır. İkinci tür (algısal) bilgi ise bir şey veya olayın öznel (veya özel) niteliklerin, dışsal ilişkilerin bilgisidir.

Algılama, nesne, olay ve kişileri, onların dışsal ilişkılerinde, yani ayrı nitelikleriyle gözlemektir. Öte yandan aklî bilgi onların iç ilişkilerini, tüm nıteliklerını bir **bütün** olarak bılme yoludur. Fakat yine de algılama, anlamının ilk adımıdır ve anlamanın gerçek görevi, algılama yoluyla düşünce veya aklî bilgiye varmaktır.[12] Anlama olmadan algılama, Mao için, «köksüz bir ağaç» veya «kaynaksız bir su»dur.[13]

Her ne kadar dünyayı bilmek için anlama algılamaya dayanırsa da, algısal bilgi derinleştirilmeli, yani daha üst bir aklî bılgi düzeyine yükseltilmelidir. Mao için bilmenin algılamaya bağlı olduğunu yadsıyan **idealist** veya **rasyonalist**tir. Öte yandan aklî bilginin varlığını yadsıyan da ampiristtir. Ona göre bilginin diyalektik-maddeci teorisi hem idealizmi, hem de ampirizmi yadsır. Çünkü:

> «Aklî bilgi, algısal bilgiye dayandığı gıbi, algısal bilgi aklî bilgiye dönüştürülmeyi bekler. [İ]şte bilginin diyalektik-maddeci teorısi budur. Felsefede ne 'rasyonalizm' ne 'ampirizm' bilginin tarihîliğini veya diyalektik niteliğini anlamaz. [H]er ne kadar bu düşün okullarının her biri **doğru**nun (burda ben maddeci doğrudan söz ediyorum, idealist rasyonalist ve ampırıstten değil) bir cephesini sahipseler de, bilgi teorisinde her ikisi de yanlıştırlar.»[14]

Mao için gerek rasyonalizm, gerekse ampirizm yanlıştır, çünkü onlar kaçınılmaz olarak tek yanlıdırlar. Başka bir deyişle algılama ve anlamanın dıyalektiğini kavramaktan acizdirler.

Algılamanın, anlamanın ilk aşaması olduğu, onun daha sonra uygulama ile tamamlan-

dığı tezi de Marksist olduğu kadar Çin felsefesinden de kaynaklanmaktadır.[15]

Mao düşününde önemli bir alan da diyalektiğin siyasal (devrimci) önemidir. Onun için Marksizm maddeci diyalektik olarak şu iki şeyin felsefesidir: a) Çelişkinin evrenselliği, b) Devrimci praksis. Yalnız bu ikincisinde madde, maddî şeylerin bütünlüğü değil, fakat, toplumun kökten dönüşümünü başlatan devrimci iradedir. Diyalektik, karşıt ögelerin etkileşimi içinde sürekli dönüşümlerin belirlediği bir süreç ise, **sürekli devrim,** diyalektik ile eş-kapsamlıdır.[16]

Bu görüş bizi Mao'nun tarih anlayışına getiriyor. Bu anlayışta Marksizmi, insan ve tarihin (bir arada) varoluşçu bir bileşimi olarak görmek eğilimi var. Eğer tarih salt ruh veya salt madde olmaktan çok insanî düzen ile maddî düzen arasında bir etkileşim ise, ekonomik alan insanî düzenin alt-yapısı olarak insancıl bir önem kazanır. İşte insanın başka insanlarla ve doğayla olan ilişkilerini düzenlerken giriştikleri faaliyetlerin kesişmesinden doğar **praksis**'in anlamı. Bu varoluşsal bir olgu ise, Marksizm onu değiştirmeye yöneliktir. Şu halde değiştirme (revision) veya sürekli yenileşme/yenileştirme Mao'ya göre Marksist düşünce ve eylemin diyalektiğine aykırı değildir. Tersine, uygulamada «sürekli yenilenme» olarak Marksist diyalektik, sürekli devrim düşüncesi içinde kapsanmıştır, vardır. Marksizmin temelini devrimci praksis olarak benimsemek, önce siyasetin birincil önemini, sonra da, devrimci iradenin, toplumun kültürel mirası olan yapılara öncelliğini kabul etmektir. (Şu halde eylem —özellikle şiddete dayanan— yoluyla kurumsal yapının kökten dönüşümü, çıplak olgusalcılıktan kurtulan bireysel bilinçte meydana gelen sıçrama/aşmayı gerektirir.)

Mao'nun, Marksizmın temelinde devrimi görmesi olgusuna dönersek, bu düşüncenin Çin kültüründe siyasetin birincilliği, başka her şeyin bağımlı olduğu yolundaki fikrî geleneğe ne kadar yakın olduğunu öne sürebiliriz. Taoizm gibi siyasal yönü oldukça zayıf olan bir din-ahlak sisteminde bile siyasal egemen (hükümdar) evrenin dört büyüğünden biridir. Egemenliğin simgesi olan şekilde, yukardan aşağı ahret, insan ve yer küresini belirten üç yatay çizgi ile onları birleştiren ve egemenin otoritesini temsil eden dikey bir çizgi vardır. Adına Çince **Wang** denen bu evrensel şekilden de anlaşılacağı gibi, siyasal alan ayrıcalıklı ve birincildir, Çin evrenbiliminde. Maoizm'de de siyasetin önemi Çin kültürel geleneğinin bir uzantısıdır.

Gerçekten de Mao için devrimci praksiste şeylerin düzeninden çok insanların iradesi daha belirleyicidir. Öznel (sübjektif) nesneli (objektifi) yaratır. İşte Mao'ya «anti-Marksist», «antı-maddeci» ve «revizyonist» suçlamalarının kaynağı bu görüşüdür.[17] Bir de, yukardaki düşünceden çıkarak Marx'ın kendi eserleri/sistemi içinde de oldukça muğlak olan Asya üretim tarzının Çin devriminin doğuşu ve olgunlaşması için açıklayıcı olabileceğini başından beri yadsıması var.[18] Mao'ya göre, kapitalizmin kaçınılmaz bir gelecek olarak kapitalizm-öncesi formasyonlarda (içkin olarak) var olduğu veya kapitalizmin ötesine gitmek durumunda olan toplumların illâ ki kapitalist aşamadan geçmeleri gereğini kimse ileri süremez. Bütün bu gelişme tasarımları mekaniktir, yanlıştır. Diyalektik bir yaklaşım, varolduğu yerde kapitalizm ile ondan öncekiler (yapılar, üretim tarzları, toplumsal formasyonlar) arasındaki ilişkiyi gözetmek zorundadır.

Maoist düşüncede bu yaklaşım teknolojizm denen teknoloji fetişizmine, ekonomizme, endüstrializme ve bürokratizme yer bırakmaz. Ona göre devrimci siyaset için en iyi silâh teknoloji ve onun ürünleri olan en gelişmiş maddî sılahlar değil, halkın iradesidir. Toplumsal dönüşümün baş aracı kitlelerin siyasal eğitimidir. Görülüyor ki, Maoizm'de üretim güçlerinden (maddî koşullar) çok, insan ögesinin oluşturduğu ilişkiler daha önemlidir. **Ekonomik** olan öncelikle insancıl bir önem taşır. Onun sınıf mücadelesine ekonomik, yani nesnel bir mücadeleden çok ideolojik, yani öznel bir mücadele olarak bakması sisteminde ağır basan Volontarizm (iradecilik) ögesini açığa vurur.[19] Ama bu iradeciliği hasımlarının, özellikle Sovyet karşıtlarının yaptığı gibi abartmamak gerekir. Çünkü Mao, özel bir durumun nesnel koşullarını ihmal ederek veya yadsıyarak öznel iradeyi fazlaca yüklememektedir. Bir Marksist olarak Mao insan varlıklarının karşılıklı ilişkilerinin her zaman nesneler ve kurumlar aracılığıyla olageldiğini unutmaz.

Fakat şeylerin ve kurumların nesnel koşulları altında yaşasa da, insanın, tarihin sorumlu öznesi olarak benimsenmemesi O'nun gözünde tarih felsefesini hiçliğe indirgeyecektir. Tarih, kurumlar içinde oluşan somut ve özgül eylem ve olayların kaydından başka nedir ki Mao için?

SÜREKLİ DEVRİM SORUNU

Şimdi Maoist felsefede diyalektik ve siyasetin birincilliği ögelerinden sonra «sürekli devrim» düşüncesini ele alalım. Her ne kadar bu kavram onu yayan ve tanıtan Leon Trotsky ile ilişkilendiriliyorsa da, Marx'ın eserinde dünyaya gelmiştir sayılabilir. Marx'a göre devrimin gerekirliği için iki temel neden vardır: 1) Varolan kurumsal yapıyı yıkmak veya dönüştürmek için başka bir seçenek yoktur; 2) Varolan yapıyı yıkan sınıf, geçmişin tüm kuruluşlarını ancak devrim ile temizleyip toplumu yeniden kurabilir.[20] Sözkonusu işçi sınıfı ise (ki, Marx'da öyle), proletaryanın **kendini-aşması** olgusu ancak böyle anlaşılabilir.[21]

Trotsky ise, sürekli devrim teorisini Stalin'in «tek ülkede sosyalizm» tezine karşı geliştirdi. Üç temel konu vardır bu teoride:

1) Geri ülkelerde proletarya diktatörlüğünün «göreli demokrasi»si özgün bir rejim olarak gerçekleşemez. Bu sadece sosyalist devrime geçiş aşamasıdır. Ayrıca iç mücadeleden ötürü belirsiz bir süre için bütün toplumsal ilişkiler siyasal dönüşüme uğrarlar. Ekonomiden ahlâka kadar her alanda devrim karmaşık bir karşılıklı etkileşim biçiminde gelişir ve toplumun dengeye kavuşmasına izin vermez.[22] Bir de, Stalin'in «tek ülkede devrim» tezi dışında, Trotsky, onun proletarya devriminin bağlaşık aşamalarının ayrılması görüşüne karşıdır.

Trotsky'ye göre, «bir ulusal devrim kendi içinde bütünlüğü olan bir olgu değildir; o sadece uluslararası durumun bir halkasıdır. Geçici düşüş ve yükselişlerine karşın, sürekli olan, uluslararası devrim sürecidir.»[23] Soruna böyle bakınca, Trotsky kendi sözleriyle, «tek ülkede sosyalizm» fikrine değil, fakat proleter devrimin birbirlerine bağlı aşamalarının ayrılmasına karşıdır. Şu halde, «Stalin'in 'tek ülkede sosyalizm' tezi geçici bir taktik olarak yararlı olabilir, fakat Marksist devrimin sürekli stratejisi olarak benimsenemez.»[24]

Bu noktada Mao'nun öğretisi Trotsky'ninkine yaklaşır. İkincisinde «kesintisiz» devrim sürecinde devrimin ulusal aşamasının «taktik» olarak, uluslararası bütünlenişinin «strateji» olarak değerlendirilmesi, birincisinin Marksizmin bir yandan **Çinlileştirilmesi** öteki yandan uluslararasılaştırılması tezleri birbirine hayli yakındır.

İki öğretiyi yaklaştıran bir ikinci nokta da, «Sürekli Devrim» tezi içinde Marksist uygulamaya geçmiş bir toplumda sürekli öz-eleştirinin Marksizmin yerleşik bir rejim durumuna gelmesini önleme isteğidir. Yoksa rejim katı bir bürokratik kurumsallaşmaya dönüşerek, yerlerini pekiştiren önderler geniş halk kitleleriyle ilişkilerini kesebilirler.

Buradan kalkarak Mao yine siyaset içindeki diyalektik anlayışına döner. Ona göre diyalektik dış ilişkilerden çok, öncelikle iç ilişkilerle ilgilidir. Birincisi diyalektiğin **temelini** oluştururken, ikincisi onun **koşullarıdır.** Bu anlamda Büyük **Çin Devrimi** içinde zaman zaman ortaya çıkan siyasal kalkışmalar, temizlik hareketleri, hattâ Kültürel Devrim büyük ve sürekli devrim süreci içinde kireçleşmeyi gidermek, geçmişin pisliğini temizlemek için girişilen geçici eylemlerdir. Bu arınmayı gerçekleştirecek muhalefet yoksa Sartre'a göre: «yaratılmalıdır».[26]

Devrimin sürekli olarak böyle «dalgalandırılması», canlandırılması şüphesiz bir zamanlar kitleleri harekete getiren fikir ve kurumların canlılığını yitirmesi ve sonunda taşlaşmasını önlemek içindir. Mao'ya göre katılaşan, yani kurumsal yapı ile özdeşleşen bürokrasi, karakteri gereği karşı-devrimcidir ve bir süre sonra burjuva dünya görüşüne yeniden geri dönmeye eğilimlidir. Bürokrasiye, bürokratik oluşuma (bürokratizm) karşı çıkışı Mao'yu bir yandan «proletaryanın öncüsü» olarak «demokratik merkeziyetçilik» yoluyla işlev gören **Parti** kavramına direnmeye götürmüştür. Öte yandan ise, kurulu düzenin hem bir yansıması, hem de sürdürücüsü olan **okumuşlar** hiyerarşisi veya okumuşlar aristokrasisi türünde dikey bir toplumsal sistemi savunan Konfuçyanizme saldırısına yol açmıştır.

Bu usavurma ve siyasal program şu sonuca vardırıyor Maocu öğretiyi:

1) Lenin'in yolu, Marx'ın aydınlattığı devrim sürecinden çok Hegel'in Devlet'ine varmaktadır. Rus Devrimi'nde itici gücü Lenin, Parti ve onun kadrolarına vermişken Mao, sadece siyasal örgüt veya örgütlenme olarak değil, fakat yaratıcı/güdücü fikirlerin aşağıdan yukarı akışını sağlamak için, Çin halkını, Çin toplumunun dönüştürülmesi işlevinin itici gücü olarak görür. Bu görüşün uygulamaya dökülmesinin aracı sürekli devrimci praksistir. Devrimci praksis kitlelerin siyasal eğitimidir.

Burada Mao'nun kendi eserinden ayrılıp Fransız düşünürü Merlean-Ponty'nin Maoizm üzerinde aydınlatıcı analizlerinden de yararlanalım. Merlean-Ponty'ye göre «Sürekli Devrim» tezi, tıpkı «eşitsiz gelişme» gibi Marx'ın bazı düşüncelerini sadece genişletip, geliştirmez. Aynı zamanda yeni bir devrim fikri ve devrimin tarih ile ilişkisine yeni bir anlam getirdiği için, onları «devrimselleştirir» (revolutionize). Devrimler her zaman onların tohumunu dünyaya getiren toplumlarda oluşmaz, sonsuza kadar ertelenebilir de. Üstelik devrim tarihin gerçekleşmesi değil, tarihten sürekli bir puştur. Tarihten sürekli kopuş olarak nitelenen devrim artık Marksist anlamda her zaman «proleter» olamaz. Çinde Marksist devrim bir köylü devrimi olmak zorundaydı. Marksizmin evrenselliği Maoculuğun özgüllüğüne bağlıdır ve onun tarafından koşullandırılmıştır. Mao'nun kendi sözleriyle, «çelişkinin evrenselliği, çelişkinin özgüllüğünde yatar.»[27] Bu öneri, özgüllük olmadan evrenselliğın boş bir soyutlama olduğu tezini içermektedir. Doğallıkla buradan da varılacak nokta, «eğer tarihin nihaî bir amacı yoksa» (ki Mao için yoktur) diyalektiğin basit bir teleoloji, yani, sonucun baştan beri onu oluşturan ögelerde kapsanmış olması varsayımı geçerli olmayacaktır. Tarih, devrimin evrim yolunu belirlemeyeceği gibi, **dışsal** bir belirleyici rolünü de oynamayacaktır. Merleau-Ponty'ye göre, Marksist öğretinin temelini devrimi tarihî gelişmenin raslansal bir olgusu olarak görmek ile, tarihi sürekli devrim olarak görmek tezlerini aynı anda bir arada tutmak çabası oluşturur. Böyle olunca, ona göre, Maoculuk sadece Marksizmin «genişletilmiş» bir biçimidir. Hattâ belki Marx'ın kendi öğretisinden daha da «Marksisttir». Çünkü, Merleau-Ponty'ye göre, Mao, Marx'ın devrim ve tarih anlayışını daha da öteye götürür.[28]

Mao için kendini başarılmış sayan ve kurumlaşan **devrim**, varoluşsal niteliğini yitirmiş demektir. Bütün bilinen devrimlerin yozlaşması bir raslantı değildir. Yerleşik rejimler olduklarında, siyasal hareketler olarak sahip oldukları nitelikleri kaybederler. Tarihî hareket başarıya ulaşıp kurumsallaştığı zaman kendine ihanet eder ve şekil değiştirir. Şu halde, devrimler hareketler olarak «doğru», rejimler olarak «yanlıştır»lar.

Bu konuda bir Fransız bilim adamı, Henri Lefebvre de aynı kanıyı taşır: «Kültürel devrimin... amaç ve yönlendirici ilkesinin bir kurum değil, fakat hayat tarzı olarak bir kültür yaratmak olduğu»[29] düşüncesine katılır.

Bu açıdan bakınca, kurumsallaşmadan ve hareketin kemikleşmesinden korkan Mao, Trosky'den daha çok «sürekli devrim» ilkesine bağlıdır. Çünkü Trotsky, içinden geldiği Marksist (Avrupa) geleneğin etkisiyle, **Parti** gerçeğini kabul eder ve «doğru» olanın proletarya ile onun örgütü olan Parti'nin birleştiği yerde yattığını söyler.[30] «Sürekli devrim» tezini geliştirirken, parti bürokrasisinin bir «sınıf» kuvvetine denk güç kazanabileceği (proletaryaya karşı), proletarya diktatörlüğünün parti diktatörlüğüne dönüşebileceği ihtimalini düşünmemiştir.

Maocu düşüncede Lenin de bir aristokratizm ile suçlanmaktadır, çünkü **bilen özne** (proletarya adına parti) tarihin dokusu dışına çıkarılmakta, öz-eleştiri imkânından kurtarılmaktadır. Böylece, bir yandan öznel, nesnelin, öte yandan üretim ilişkileri, üretici güçlerin içine sokulmaktadır. Bu da, **mümkünü** —insan, onun eylemi, ve tarih olarak— **gerçekleşmiş olanın** düzeyine indirmektedir. Kanıt olarak proletaryanın (bütün bir sınıf olarak) görevinin profesyonel devrimcilere yüklenerek, mümkün praksisin teknik adamların eylemine indirgendiği ileri sürülmektedir Lenin'in öğretisinden çıkan Sovyet Bolşevizminde.[31] Bugün Çin'de artık Lenin'in Bolşevizminin hem tarihî bilgi (teori) olarak, hem de eylem olarak, hareketi kurumlaşmış ve bölünmüş/katmanlaşmış parti bürokrasisine teslim ettiği inancı egemendir.

SON SÖZ

Bu değerlendirmeden çıkan Mao ve izleyicileri, evrenselin özgüllüğe dayandığı ve onun tarafından koşullandığı tezine sadık kalarak Marksizmin evrensel teorisi içinde Maoculuğu Marksizmin Çinlileştirilmiş biçimi olarak gördüklerini tekrarlamaktadırlar. Böylece Marksizmin temel doğrularından sapılmadığını, fakat onun evrensel gelişmesine katkıda bulunulduğunu ileri sürmektedirler.[32] Bu katkının alanları, 1) siyasetin önceliği ilkesi içinde diyalektiğin anlamı; 2) siyasetin sürekli devrim olduğu tezi olarak belirlenmektedir.

Gerçekten bu katkılar, insanın çeşitli durumları, yani insanın başka insanlarla birlikte varoluşu sırasında hem doğa, hem de kültürle olan ilişkisini aydınlatıyorsa, Maoculuğa insancıl bir felsefe diye bakabiliriz. Ama bu öğretinin önermeleri yeni bir önderliğin belirmesi ve yerleşmesinin özel koşulları olarak tarihin —olmuş ve olacak olan —kırık ve çarpık bir yansımasını veriyorsa, yüz milyonların yöneldiği tarihî dönüşüm çabası bir serüven olarak kalacaktır. Belki bu insafsız bir değerlendirmedir. Çin devrimi temelden doruğa yepyeni bir toplum kurmayı başaramasa da, tarihi değiştirme amacını şüphesiz başarmış olacaktır. Henüz kesin bir yargıya varmak için erkendir. Yalnız şu da unutulmamalı ki, Marksist diyalektik yapısal olduğu kadar (buna Mao katılmaz), varoluşsaldır da (O'nun yargısı budur). **İnsanlık**, tarihin sabit ve bitmiş ürünü olmaktan çok, başarılması gereken bir görevdir, amaçtır. Bu yüzden de **değiştirmek** —en iyiyi aramak— insan ve onun tarihinin diyalektik niteliğidir. Bu değerlendirmeye Mao da yürekten katılır, hattâ sonucu bizden çok daha iyimser olarak bekler. ■

KAYNAKLAR

[1] Maurice Merlau-Ponty, *Signs.* Evanston, III. Northwestern University Press, 1964. S. 138.

[2] K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* New York: Random House, 1973. S. 101.

[3] K. Marx, *Capital* Cilt I, (ed. Frederick Engels) New York: International Publishers, 1967. S. 19-20.

[4] K. Marx, *Grundrisse.* S. 93.

[5] *Y.a.g.e.,* S. 91.

[6] Mao Tse-Tung, *Selected Works,* Cilt I. Peking: Foreign Languages Press, 1975. S. 318.

[7] Hwa Yol Jung ve Petee Jung, «Revolutionary Dialectics: Mao Tse-Tung and Maurice Merlau-Ponty», *Dialectical Anthropology,* Cilt 2, No. 1, Şubat 1977. S. 38-39.

[8] Mao, *A.g.e.,* S. 338.

[9] Mao, *Y.a.g.e.,* S. 308.

[10] H. Y. ve P. Jung, *A.g.e.,* S. 44.

[11] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method.* New York: Seabury Press, 1975. S. 401-402.

[12] Mao, *A.g.e.,* Cilt 1, s. 298.

[13] *Y.a.g.e.,*

[14] *Y.a.g.e.,* s. 303-304.

[15] Hajime Nakamura, *Ways of Thinking, of Eastern Peoples* (ed. Phillip P. Wiener. Honolulu: East-west center press, 1964, s. 177-182.

[16] H. Y. ve P. Yung, *A.g.e.,* s. 46 west center press, 1964. S. 177-182.

[17] F. V. Kostantinov ve M. I. Sladkovsky, *A Critique of Mao Tse-tung's Theoretical Conceptions.* Moscow: Progress Publishers, 1972.

Ayrıca, M. Altaisky ve V. Georgiyev, *The Philosophical Views of Mao Tse-tung: A Critical Analysis.* Moscow: Progress, 1971.

[18] *Y.a.g.e.ler.*

[19] Karl Korsch, *Marxism and Philosophy.* New York: Monthly Review Press, 1970. S. 25.

[20] K. Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (ed. T. B. Bottomore ve M. Rubel) New York: McGraw-Hill, 1956. S. 65.

[21] H. W. ve P. Jung, *A.g.e.,* s. 49.

and Prospects. London: New Park Publications, 1962, S. 8.

[23] L. Trotsky, *Y.a.g.e.*, S. 9 ve *The Unfinished Revolution.* New York: Random House, 1960.

[24] L. Trotsky, *The Unfinished Revolution.*

[25] H. W. ve P. Jung, *A.g.e.*, S. 50.

[26] J. P. Sartre, 1969 yılında Çin'den döndükten sonra kendisi ile yapılan söyleşide ileri sürdüğü fikirlerden... (*Between 'Existentialism and Marxism* adlı eserin 58. s. da da yinelenir).

[27] Mao, *Selected Works,* Cilt 1, S. 316.

[28] M. Merlau-Ponty, *Adventures of the Dialectic.* Evanston, III,: Northwestern University Press, 1973, S. 82-83.

[29] Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World.* New York, 1971, s. 203.

[30] L. Trotsky, *Permanent Revolution...*

[31] H. W. ve P. Jung. S. 51.

[32] *Y.a.g.e.*, S. 51-52.

MURAT BELGE

MAO

Mao, dünyanın en çok övülen ve en çok yerilen politik önderlerinden biriydi. Bugün dünyada yok, ama sadece fiziksel bir olgu değil bu yokluğu. Bu çağda varolan değişik devrimcilik anlayışlarından bir bölümü çok daha önceden aforoz etmişti Mao'yu. Derken kendi ülkesi de Mao'dan uzaklaştı. Şüphesiz, Komünist Çin'in büyük atası olarak bir âyin nesnesi haline gelecek Mao, böylece hep anılacak, Çin'de yapılan her şey onun adına yapılmış olacak. Ama herkes görüyor ve biliyor ki bugünün ÇKP yönetimi, Mao'nun gösterdiğinden çok farklı bir yönde ilerleyecek.

Lenin'in sözlerini insana hatırlatıyor Mao'nun bu durumu (Lenin'in kendisi de, bir bakıma, kendi geleceğinin kehanetini yapıyor gibi bu sözleriyle):

> Büyük devrimcilerin yaşadıkları süre içinde, baskıcı sınıflar durmadan kovalar onları, teorilerini vahşi bir kötü niyetle karşılar, en korkunç bir nefretle ve en fütursuz biçimde yalan ve iftira kampanyaları açarlar. Ölümlerinden sonra ise onları zararsız putlara dönüştürmeye, aziz mertebesine koymaya, adlarını kutsallaştırmaya çalışırlar... Bir yandan da devrimci teorilerinin özünü yok eder, devrimci ucunu köreltir, bayağılaştırırlar... Burjuvazi ve işçi hareketi içindeki oportunistler bu tür tedaviyi birlikte uygular... Teorinin devrimci yanını, devrimci ruhunu unutturur, örter ya da çarpıtırlar.

İşte bu putlaşan Mao'nun dışındaki gerçek Mao'yu anlamaya çalışmamız gerekiyor. Mao'nun paradoksunu anlamak, bize gerek hayatın ve gerçekliğin çelişikliği, gerekse devrimci sürecin karmaşıklığı konusunda değerli bilgiler verecektir. Bu sayımızda yayımlanan, Doğu Ergil ve Füsun Çataltaş'ın yazıları böyle bir araştırmanın ilk adımı. Onların bu yazıları, bana da, Mao değerlendirmesinin zorunluğunu, bunun bir görev olduğunu hatırlattı. Ne var ki, bu değerlendirmeyi gerekli kapsamıyla yapacak durumda da görmüyorum kendimi. En azından, bilgimi yeterli görmüyorum. Hem Mao, hem de Mao'nun kişiliğinden ayırmamız imkânsız olan Çin devrim tarihi üstüne hepimizin bilgileri yetersiz. Bu yetersizliği, şimdiye kadar bu konularda yapılmış yayınların çelişkileri bol bol gösterdi. Belki bundan sonra, çeşitli duygusal yorumların ötesinde somut bilgilerimizi artırabilecek ve böylece somut bir analizin asgarî zeminini kazanacağız.

Bu aşamaya varmadan önce, Mao üstüne, bazı genel değerlendirmeler yapabiliriz belki. Bu da, olsa olsa, gene «deneme» türüne başvurularak girişilecek bir iş. Benim bu yazım da böyle bir «deneme» çabası.

Gözü kara bir Maoculuk ya da aynı derecede gözü kara bir anti-Maoculuk yapmıyorsanız, Mao üstüne söylenenler, Mao'nun kendi hayatında yaşadığı ve temsil ettiği paradoksal niteliği dile getiriyor. Çok katıldığım Castro'nun değerlendirmesini tekrarlayarak örneklendireyim bu sözümü. Bir gazeteci, Mao'yu büyük bir devrimci olarak kabul edip etmediğini soruyor Castro'ya. Castro'nun cevabı şöyle:

> Ediyorum. Samimi olarak büyük bir devrimci olduğuna inanıyorum; büyük bir devrim yaptı... Çin'de gerçek bir devrim oldu. Derin bir devrim. Çin halkı müstesna bir halktır - kahraman, fedakâr, çalışkan. Birçok faziletlere sahiptir ama Mao elleriyle yaptığını ayaklarıyla yıkmıştır. Buna inanıyorum. Bir gün Çin halkı ve Çin Komünist Partisi de bunu anlayacaktır.

Çin'in, özellikle Amerika ile yakın politikası üstüne çok ağır şeyler söylediği bu ko-

nuşmasında, Castro, Mao'nun büyük bir devrimci olduğunu söylemeyi de esirgememiş. Castro'da zaten alışık olduğumuz dürüst tavır bu. Mao'nun son yıllarında, «Maoist öğreti» denebilecek fikirler topluluğunun en tutarlı savunuculuğunu ve uygulayıcılığını, bugün «Dörtlü Çete» adını alan grup yaptı. Buna karşılık bizzat Mao'nun Hua Kuo-Feng'i kendi yerini almak üzere seçtiği de sanırım doğrudur. Hua, önemli 11. Kongre'de, «ilk büyük proleter devrimimizin zafer dolu sonuçları»ndan sonra Çin'de şimdi «denge ve birlik» sağlanarak, «ileriye doğru büyük bir atılım»ın gerçekleştirileceğini söylüyordu. Kongrenin son konuşmasını yapan ise, Mao'nun da sağken eleştirdiği, ama Mao'nun kendi eliyle seçtiği Hua'nın gene kendi eliyle en yetkili ve belirleyici görevlerin başına koyduğu Teng oldu. Sanırım şu kısacık özet, sonunda gene Mao'da odaklaşan bir çelişkiler yumağının niteliğini, açıklamasa da, sergiler.

Ama şimdi bu olgusallıklar içine dalmak istemiyorum. Mao karşısında bilgi düzeyim, ancak deneme yazmama elverir dedim. Edebiyata özgü diyebileceğim, belki de simgesel veya metaforik bir temayla başlayayım bu denemeye. Yıllar önce, resmî bir Çin dergisinde, etkileyici bir fotoğraf görmüştüm. Çin'in büyük nüfusuna yaraşır muazzam bir stadyum. Alanda, oldukça kalabalık bir gösterici topluluğu, belli bir düzen içinde durarak, şimdi ne olduğunu tam hatırlayamadığım bir şekil çizmiş. Ama önemli olan alandakilerin çizdiği şekil değil, tribündeki durum. Hıncahınç dolu tribünlerde, belli ki seyirciler ellerinde bir çubuğa bağlı renkli levhalarla oturuyorlar. Bir belli anda herkesin önceden talim edildiği şekilde belli bir renkteki levhayı açmasıyla, tribünlerde bir resim oluşuyor. Asıl büyük fotoğrafta, tribünlerdeki halk bir Mao resmi çizmişti: Mao'nun yüzü, ardında dağlar, bulutlar; yani, düpedüz bir tablo.

Şimdi bunun Mao'cu felsefesini yapalım. Mao'nun bütün tezlerini belirleyen ana tezi, **politikanın önceliği.** Ayrıca, politikanın taşıyıcısı olarak, **kitleler.** Bütün Kültür Devrimi ve sonra olanlar, bu genel amaçlara yönelik girişimlerdi.

O halde stadyumdaki olaya da bu açıdan bakabiliriz. Marksist teorinin çıkış noktası olan **dönüştürme**... burada gördüğümüz de bu çaba değil mi? Seyirci, tanımı gereği, **edilgin** bir varlıktır. Alanda seyirci için bir gösteri yapılır, seyirci, bunu **seyreder.** Olaya kendi **etkin katılımı** olmadığına göre, olayın öznesi değil, nesnesidir. Mao, seyircinin bu edilgin rolünü **dönüştürmek** istiyor. Böylece seyirci, bu edilgin öge dahi, yapılan gösterinin etkin bir parçası haline gelecek.

Bu fotoğrafı gördüğüm sıralarda, zihnimdeki teorik aygıtta burada kullandığım kavramlar belki de tam belirmemişti. Ama sezgi yoluyla da kavradığım aşağı yukarı böyle bir şeydi. Öte yandan, bütün bu manzarada, adını tam olarak koyamadığım, ama derinden derine beni tedirgin eden bir şey vardı. Şimdi, bunun ne olduğunu açıklamaya çalışacağım.

Tribünde otururken tribünde resim çizmekle, seyirci, bir özne oluyor, bir eylemin öznesi oluyor. Şüphesiz bunun için, alandaki göstericiler gibi, seyircilerin de «antrenman» yapmaları gerek. Herhalde birkaç kere o stadyuma gidiyor, hep belli yerlerde oturuyorlar. Örneğin «bir numara» diye işaret verilince sarı renkli, «iki numara» diye işaret verilince kırmızı renkli levhayı açıyorlar. Böylece Mao resmini veya başka resimleri çiziyorlar.

Ama kime? Gösterici ile seyirciyi «özne» ve «nesne» diye ayırmak biraz keyfî bir ayrım. Gösterici, yapılan gösterinin «özne»si, ama kendisini seyreden seyirci açısından da bir «nesne», yaptığı beğenilen veya beğenilmeyen bir «nesne». Resim çizmekle gösterinin parçası haline gelen seyirci de, böylece, bir «özne» haline geldiği anda, bir «nesne» de oluyor. Kimin nesnesi? Onların o devasa stadyumda çizdiği resmi ancak kuşbakışı olarak kavrayabilecek bir «Özne»nin «nesne»si. Ve bu büyük harfle yazılmış üst-Özne, herhalde uçaktan stadyumun fotoğrafını çeken fotoğrafçı değil.

Bu büyük harfli «Özne» bir bakıma, resmi çizilen Mao'dur. Yani resmi çizen kitleler, bu anlamda, büyük Özne Mao'nun aynasıdırlar, Mao'ya, Mao'yu gösterirler. Bu ise bizi **ideolojinin** en temel tanımına getiriyor. Çünkü ideolojiler, insanları, bireyleri, büyük harfle yazılan bir Özne'nin özdeşi olan küçük harfle yazılan özneler haline getirir. **Tevrat**'da şu söylenir: «Tanrı insanı kendi görünüşünde yarattı.» Milliyetçilik ideolojisinde «Özne», «Millet»tir, özneler de «millîyetçi bireyler». Küçük

harfli özneler, bu özü paylaştıkları oranda öznedirler. Yani, tribündeki insanlar, kendilerini Mao'nun resmine dönüştürdükleri oranda kendileri birer özne olma hakkını kazanırlar.

Bir başka bakımdan, daha sonraki bir anda, yani kronolojik olarak daha ileri bir aşamada, tribünde bu resmi çizen bireyler de, kendi çizdikleri resmin seyircisi, bu anlamda büyük harfli «Özne» olabilirler. Ancak bu fotoğrafa baktıkları zaman birey olarak kendilerini göremeyeceklerdir, **kollektif etkilerini** görebileceklerdir. Çünkü kendilerini gördükleri yakın perspektifte, çizilen resmin bütünü görülmez. Çizilen resmin bütünü görüldüğünde, birey kendini göremez. «Ben de şuralarda bir yerdeyim» diyebilir, ama o kadar.

Ama zaten tarihin özü bu değil mi? Bireyciliğin aşılması bu değil mi? Kitlenin bilinçlenmesi, kendi bireyselliğini değil, **kollektif etkisini** görmesi demek değil mi? Şüphesiz bütün bunlar doğru sorular? En azından, ciddî sorular.

Bunlar ciddî sorular olmasaydı, Mao'nun karşımıza bir **paradoks** olarak çıktığını söylememizin gereği kalmazdı.

Yukarıda bir küçük noktaya değinip geçmiştim. Resmi çizerken küçük harfli özne olan insanlar, ancak **kronolojik olarak sonradan** çizdikleri resme bakarken büyük harfli özne haline gelebilirler. Bunu bir stadyum gösterisi değil de, bir toplumun kuruluşu olarak aldığımızda, demek ki kitlenin büyük harfli özne olması sürekli ertelenmektedir. Çünkü bir toplumun sosyalist (ya da başka bir şey) yapılması süreci, stadyumdaki gösteri gibi, resimle «enstantane»si tesbit edilebilir bir şey değildir. Kültür devrimi başlar, sonra bitirilir, sonra başka bir süreç başlar, o da bitirilir. Tribün metaforumuza dönecek olursak, kitleye, «öznelere», «Şimdi Mao'nun resmi olun!» denir. Birazdan, «İki numara, tüfek resmi olun!» komutu gelir; az sonra, «Üç numara!» diye haykırır biri, «Dişli ve çark resmi olun!» Kitle bu komutlara uyar, bunların hepsini olur. Ve onların bunları olmasıyla izlenen manzara, her zaman, «Büyük Çin'in tarihî akış içinde o andaki resmidir». Ve «Özneler» her aşamayı **sonradan** görüp «işte ben de şuralarda bir yerdeyim» derken ve böylece «özne»liklerini büyük harfle yazmaya çalışırken, bir sonraki komutun gereğini yerine getirmekte oldukları için her zaman «özne»dirler, «Özne» değildirler.

Çin ideolojisinin «vida-birey» idealinin biraz felsefî bir dille anlatımı bu işte.

İkinci bir nokta da, kendi çizdiği resme «Özne»nin kuşbakışı bakışıyla bakan «özne»nin, kendisini orada her zaman bir başka şey olarak görmesi. «Yaşasın Lin Piao»nun bir parçası; sonra, «Kahrolsun Lin Piao» tablosunun bir parçası. «Yaşasın politikanın önceliği»nin bir parçası; az sonra, «Ekonomimizi geliştirelim» tablosunun bir parçası. Bütün bu değişkenliğe karşın, değişmeyen, kitlenin «ol» emrine uyması.

Öyleyse bu gerçek anlamda bir **dönüştürme** değildir. Eğer gördüğümüz bütün bu mekanizma, «Tanrı insanı kendi görünüşünde yarattı»nın modern uygulanması ise, hangi dönüştürmeden söz edebiliriz?

Öte yandan, Mao için bunu söylerken, insanın «içi cız ediyor». Yufka yüreklilik değil, son derece nesnel bir zorunluk böylesi de. Çünkü Mao gününün koşulları içinde, dolaysız koşulları içinde, doğru sorular sordu tarihe —cevapları yanlış olsa bile.

Sosyalist iktidardan sonra sınıf mücadelesinin süreceğini gördü ve söyledi. Üretici güçleri geliştirmenin sosyalist insanları yaratmaya yetmediğini gördü ve söyledi. Devrimci sürecin ancak kitle katılımıyla devrimci bir doğrultu olabileceğini gördü ve söyledi. Bunlar yabana atılacak doğrular değil.

Ama hep kendi **dolaysız koşulları** içinde yaptı bunları. Bir başka deyişle, bu dolaysız koşullara dolaysız tepkiler gösterdi. Bürokratik taşlaşmaya karşı kitlenin kendiliğinden coşkusu; ekonomizmin devrimci hedefleri silikleştirmesine karşı kendini ekonomiden sıyırmaya çalışan politik etkinlik; Sovyet düşmanlığına karşı üstü yeterince örtülü bile olmayan Amerika ittifakı. Böylece, giderek akıldışı boyutlara vardı Çin devrim süreci.

Cevaplar yanlış oldu, çünkü «kitle» derken, «politikanın önceliği» derken, kitlenin politikleştirilmesi, ideolojinin ezelî mekanizmaları içinde gerçekleştirildi. Yukarıdaki «Özne», her şeyi bilen ve her zaman yol gösteren Mao bu kimliğiyle durdukça, kitlelerin **gerçekten** politikleşmesi mümkün değildi çünkü.

Çin'de pek çok insanın bu tür kitle gösterilerinden de uzak durduğunu artık biliyoruz. Çoğunluk, bu ölçüde de politikleşmemiş. Ama gösterilere katılan kişiler de, bir başkasının elindeki düğmeye nasıl basılıyorsa, öyle hareket ediyorlar. Demek ki, Mao'nun uzun ömrü de yetmedi, kitlelere gerçekten kazandırmak istediği politik canlılığı kazandırmaya.

Onun için şimdi Mao'nun önerdinin tam tersine bir yöne kanalize edilebiliyor Çin politikası. Ve Mao'nun son on yılında, özellikle Kültür Devriminden bu yana, ülke ekonomisinin gördüğü zarar üstüne toplantılar, konuşmalar yapılıyor. Ulusal Halk Kongresi (ÇKP'nin 11. Kongresini izledi) sırasında konuşan Yu Şiu-li, «endüstri ve tarım üretiminde tam bir durgunluk ve birçok endüstri ürünü çıktısında düşüş» olduğunu ileri sürerek ekonomik durumu şöyle özetliyor:

> İlkin, tarımın ve hafif endüstrinin büyümesi ülkenin inşası ve halkın yaşaması için gerekli olan düzeyin altında; ikincisi, yakıt ve enerji endüstrileri ile ana mallar endüstrisinin gelişmesi bütün ulusal ekonominin büyümesine ayak uyduramıyor. Üçüncüsü, ekonomik yönetimle girişimlerin yönetiminin birleştirilmesi daha yeni başladı ve ürünlerin düşük niteliği, fazla hammadde tüketimi, emeğin üretkenliğinin düşüklüğü, yüksek maliyet ve gereğinden fazla fonun bağlanıp kalması gibi, girişimlerin bazılarında sürüp giden bozukluklar hakkında henüz gözle görülür bir düzelme sağlanmadı.

Bunları söyleyen Yu Şiu-li politbüroya yeni giren on kişi arasında ve iki önemli iktisat uzmanından biri. Durum tesbitinin yapıldığı dilden, bundan sonra olacakları da izlememiz mümkün. Kongrede Hua yoldaş, en genel biçimde, «Büyük Çin» hedefini göstermişti. Bu hedefe varmak için de Stalinist modelden çok farklı olmayan bir üretici güçler politikasına gerek duyulacağını tahmin etmek çok güç değil.

Sözün kısası, Çin'de de yer kalmadı Mao'ya. Tabii, Lenin'in alıntısındaki gibi, bir «aziz» olarak yeri var. Çin'in yöneticileri şimdi her yaptıklarını Mao'nun emirlerini yerine getirmek için yapacaklar.

Çin dışındaki Maoculuk ise artık gücünü yitirmiştir. Maocu gruplar bundan sonra «Çin'in Sesi» olarak konuşmaya devam edebilirler. Ama Çin modeline başlangıçta bu kadar prestij kazandıran teorisi ve pratiğiyle Mao artık olmadığına göre, Çin'in kendi içinde alternatif olmaktan çıktığına göre, Çin dışı Maoizm zayıflamak zorundadır.

Böylece sanki bu dünyada Mao yaşamamış gibi olacak bir süre. Ama Mao yaşadı ve bir şeyleri değiştirdi. Tarihin bu noktada bizlere oynadığı oyun, Mao'nun değiştirdiği şeylerin hep en olumsuz yanlarıyla yaşamaya devam etmesidir. Çin'in kendi içinde izleyeceği ekonomik politika, dış politikasıyla birleşecek ve «millî sosyalizm» stratejisini güçlendirecek, bugün bile ayırmakta güçlük geçtiğimiz sosyalizmle milliyetçiliği iyice kenetleyecek. Vietnam-Kamboçya örneklerinin çoğalmasında payı olacak elbette bu tür gelişmelerin. Bunlara karşılık, kitlelerin —Mao'nun da mutlaka istediği— politikleşmesi gerçekleşmeyecek. Marksist politika ile ekonomizmi birbirinden ayırmak, gerçekleşmeyecek. Böylece, asıl «düyük devrimci Mao»yu yapan yanları yaşamayacak, Mao'ya bir «aziz» olarak Çin'de, ya da anlaşılmaz ve yorumlanması gereken bir peygamber olarak başka ülkelerin «Maocuları» arasında yaşayacak - «Üç Dünya Teorisi» doğru mudur, yanlış mıdır? v.b.

Mao'yu anlamaya çalışmamız gerekiyor. Çin'in Sovyetlere yaptığı gibi, «kapitalizmin restorasyonu», «burjuvazinin en son aşaması» gibi kalıplarla değil. Bunlarla, hiç bir şeyi anlamayız. Öte yandan, «Mao filanca tarihte iyi adamdı —1949'da bir harikaydı— ama ellilerin sonlarında bozuldu— sonunda çok kötü adam oldu» gibi laflar söylemenin de bir anlamı yok. Çünkü bunlar da, Mao'yu anlamak değil, kendi kafamızda tasarladığımız bir dünya şemasına Mao'nun nerede uygun düşüp nerede uygun düşmediğinin açıklanması sadece. Oysa gerçekten diyalektiğe inanıyorsak, aktaki kara ile karadaki akı görmeyi öğrenmemiz gerek.

Mao'nun ve ayrılmaz bir parçası olduğu Çin devrim sürecinin anlaşılması, hepimizin çok ihtiyacı olan, **sosyalizmin kuruluşu** konusunda somut bilgilerimizi artıracak bir çalışmadır. Bu nedenle vurguluyorum bu çabanın önemini. Böyle bir anlama çabası, şüphesiz

eleştirel de olmak zorunda. Ama bu eleştirellik, başka sosyalist ülkelerin uygulamaları karşısında tavrımızın da olduğu gibi, inkârcılık değil, bunun tam tersi olmalıdır. Şunu unutmamalı ki bir sosyalist başka bir sosyalisti eleştiriyorsa, bu aslında bir **özeleştiridir.** ■

ŞiiRLER

PARÇALANMIŞ ŞİİRLER

1

Karın yağmura bırakarak yerini
Göğü bırakarak çekildiği mevsim güzdü
Yüzümü dalsıtan, titreyişlerle gelen
Güzdü kendini getirerek bırakan

O çok yorgun karın yerini yağmura bırakması
Aynı kar aynı yağmur, çamurlu o gök
Aynı bomboş sokaklar aynı tadıyla
Geçmiş, kaç güz geçmiş değerek sokaklara
Kanımı çürütür bakınca hasret

Bedenler sürgüne gönderilmiş
Kalbim,
işgaldedir.

2

Durdum karanlıklar içinde
Gün kaymış akşamın bezgin avuçlarından
Durdum karanlıklar içinde

Çalıp duran kornalar, kamyon uğultuları
Bir yıldız parıldayışı kayıp giderken
Durdum acıları düşündüm bir bir
Tutsak bedenler tutsak yürekler
Bir ayrılığın için için kanaması
Denize varamıyan sular acısıyla

Cazın geceyı yırtan uğultusu
Bir yaz gecesi şenliği, gökte ay, taşra
düğünleri

Ve geride kalanların, bir başına
Bir başına kalanların o en zorlu gecesi
Kız ağlar karanlık odalarda
Oğlanların şarap kokuları duyulur
gözyaşlarından

Gördüm geceler boyu geride ağlayanları
Bir aşkın ardını gördüm, o gizemli kanamayı.

3

Durmadan imgeler doğurtur yaşamak
Başıboş, bir o kadar zavallı
Kendi başına titreyen, mağrur ya da
Dirl, kuşkulu, gergin şakırtılarıyla
Bir türlü dinmez ağrıları

Bir öpüşün yarattığı, bir coşkunun
Öfkenin umutsuzluğun esrikliğin
Yürekten bir merhabanın, karşılıksız bir
selamın

Bırakılmışlığın şehirle çarpıştığı yerden
Kendimin kendimle çarpıştığı yerden
fışkıran
İmgeler imgeler, yürek yongaları
Ey saklı güzelliğim benim, üşüyen kirpiklerim
Yirmi şu kadar yaşım hızla eskiyen yanım
Ve başımı döndüren, uykumu kıpırdatan
İnatla soluyan geceler boyu
Kanıma savrulan yıldızlar, çiçek tozları.

4

Yorgunum, sesimde bir boğukluk
Bir onmaz yara bir çıban başı
Bir çıban başı halinde ve kanıyor sesim
Betonarme aşkların, kara şehrin, gecenin
ortasında
Bir başına

Bir dostum olsa şimdi, otursak içsek
Hayâlî bile ışıltılı, derin
Bu değil mi yüreği harlı kılan zaten
Çünkü ağırlığı vardır hayatımızda
Sevdanın kavganın yeri kadar
Dostların, dostlukların da.

BİR BAŞINA YOLCULUK

Sana ulaşmak için yüreğim ürpererek
Çılgınlıklar yüklenerek yollar aştım
Bir kış günü. Dağ geçidi. Ağır akan su
Gözlerini ansıtan çiçeklerle dalaştım

Bir kış günü. Dağ geçidi. Ağır akan su

Yolcuya şiir ve şarkı gerekirmiş
Bir de anıların yakıcı uğultusu
Camın buğusunu sildim, tepelere baktım
Buzu parçalıyarak bir çiçek açıyordu

Bir kış günü. Dağ geçidi. Ağır akan su

Sis şakaklarımı inatla ovalıyorken
Çamlar parçalıyor koyak diplerinde onu
Yanımsıra sis ve orman akıyor ve orman
Sis bendeki ormanı dağımı tutamıyordu

Bir kış günü. Dağ geçidi. Ağır akan su

Sabah bir bulut gibi bırakınca beni
Usulca koyduğumda yüreğimi toprağa
Gerilerde kalacak ayrılık korkusu
Buzlar çözülebilecek bakışlar altında

Bir kış günü. Dağ geçidi. Ağır akan su

Sana sıyrılarak geliyorum dağ yalnızlığından
Sis dağılsın, dağılsın artık gözlerinden

Gül de yüreğime yağan karlar erisin
Gözlerinde uçuşsun bunların uğultusu

Bir kış günü. Dağ geçidi. Ağır akan su

NOKTÜRNLER

1

Güz bir kanat vuruşu olunca yüzümde
Dağılıyorum kalbimden gecenin esrarına
Gözlerin uçsuz ve daha da derin bana
Defneler mersinler de var çocuk gülüşleri de
Ve ben seni oralarda görüyorum da
Bir yürek ağrısında baharın gülümsemesinde
Kimseler anlamıyor, buluşuyoruz gizlice
'Ne sen bunun farkındasın, ne polis farkında'

2

Yağmurun usta parmakları var
Yürek ağrılarını onduran, ovalıyan
Ben içimde üzgün ve kırık bir şarkı
Dinlerken bu yırtıcı, sessiz kasırgayı
Bir kanat vuruşu oluyor sevdiğimin sesi
Ne çıkar eğilip öpmesem boynundan
Değil mi ki beni birleştiren burdan
Değil mi ki ayrılık düşüncesi.

3

Şimdi karşımda dursan baksam, kendimi
yitirsem
Baksam başımı döndürerek bir çılgınlık
halinde
Bulutsuz bir gece vakti yani ay sıyrılmışken
Gözlerinden yıldızlar serpilir gözlerime

Yıldızlar: Derin bir ferahlık olarak gözlerinde

4

Kaç zaman oturdum seni izledim
Gözlerinden taşan denizin kıyısında
Kulaklarımı oymuş kelimeler yol ortasında
Kaç zaman oturdum seni izledim

Beyaz bir rahatlıkla, bahar içinde
Sen gelir usulca vapura binerdin
Yakanda bir şair rozeti, yakıcı gülümsemenle
Dövüp dururken iskeleyi yüreğim
İzmir'de, vapur iskelesinde

5

Sağaltır gözlerin ağrılı gözlerimi
Sana bilerek yanaşıyorum acılar yontmak
için
Ten kavrulacaksa eğer ıslıyan göz de vardır

Gül de çocuklar gülsün gözlerinde gülünce
Tezgahta demir şenelince tarlada pamuk
Sonradan bir bir ayıklansın acılı harfler
Bir çocuk ağlayınca koştur ki gözyaşı
kurumasın.

DAĞIM BORAN

Gözlerin tutuşturunca bendeki barut
karanlığını
Sana varınca kuşkular sanrılar sorularla
Sana varınca yüzümden hüzünler sıçratarak
Paslı dilim dayanıyor ağzımın çeperine
Etimi çizdirerek geçiyor damarlarımdan
Uğultusu ince fikrin.
Ben, beni dünyaya çarptıran o ezginin
O başdöndürücü esirmenin burcunda
Vardığım bu yol ağzına yüreğimi koyunca
Gerçekten yürekbağı olduğunu
yaşadıklarımın
Evet, anlıyorum.

Kızlar gergef işlerdi gül dalından, baharda
Herkesler bunalırken ağzımda bulantı benim
Kararda aşklara çarçabuk teşne yanım
Bir kanmazlık boşaltı damarlarıma diye
yıllar
Yüzüne sızan okyanusun rengini bildim
Bir başına kaldım senin tirşeliğinde.

Bir uçurum kıyısı gözlerin, mağrur ışıltılı
Bir cehennem boşanabilir damarlarımdan
Acın dağlasın acılarımı, buna razıyım
Sağnaklar yazgımsa eğer gözlerindeki olsun
Alnım ferahlar o zaman,
Telim düzen tutar.

Böylece, karılsın diye harçlar ağdalı terimizle
Madem ki olancası iki rahmetten biri
Vardım şuramda zifirî bir aydınlık
Vardım gözlerim bir yangın yeri
«Hadi çığrımdan çıkart beni.»

Nikola Bukari'nin «Savaş Komünizmi» Dönemindeki Bazı Tezleri Üzerine

Birikim'in 25. ve 26. sayılarında, Ömer Laçiner, Ekonomi Politiğin ideolojik niteliği ve üretici güçlerin temel bileşeni olarak nitelediği insan etmeni üzerine bazı saptamalar getirdi.[1] Bu kısa yazıda, Laçiner'in tezlerinin yaklaştığı bir dizi başka tezden söz açmak istiyoruz. Bu tezlerin sahibi ise, Sovyet devriminde çok önemli rol oynayan Bolşevik liderlerinden N. İ. Bukarin. Amacımız, Laçiner' in tezleriyle Bukarin'in tezleri arasında mekanik bir benzerlik bağı kurmak değil elbette. Sadece, Bukarin'in tezlerinin (Laçiner'in yaklaştığını ileri sürdüğümüz), verilmiş bir toplumsal formasyonda (Sovyet Rusya'nın yakın devrim sonrasında) hangi pratikleri doğrulamak için ileri sürüldüklerini aktarmak istiyoruz.

Aşağıda ele alacağımız tezlerinin daha kolaylıkla anlaşılması açısından, Bukarin'in politik hayatına kısaca göz atmakta yarar var.[2]

22 Eylül 1888'de Moskova'da doğan Nikola Bukarin, 1906'da Rus Sosyal Demokrat Partisinin Bolşevik kanadına katılır. 1910'da Avrupa'ya kaçmak zorunda kalır ve orada, 1912'de, Lenin'le tanışır. 1914'de Bukarin ilk kitabını yayınlar: Rantçının Ekonomi Politiği.[3] Kitap Avusturya marjinalist akımını hedef alır. Hilferding'in **Mâlî Kapital** adlı eseri[4], Bukarin' in ikinci kitabına kaynak oluşturur. «Dünya Ekonomisi ve Emperyalizm» adını taşıyan bu kitap 1915'de Lenin'in önsözüyle basılır.[5] Hilferding'in tersine, Bukarin emperyalizmi mâlî kapitalizmin gelişmesinin kaçınılmaz bir sonucu ve zorunlu olarak «savaş»a varan bir oluşum şeklinde tanımlar. Ayrıca, Devlet ile mâlî kapitalizmin içiçeliğine işaret ederek, yeni bir sistemin, Devlet Kapitalizminin, ortaya çıktığını söyler. Bukarin'e göre, modern Devlet artık yalnızca sömürünün «garantörü» değil, üretimi kollektif bir kapitalist olarak örgütleyen, sömürü mekanizması içinde doğrudan yer alan bir güçtür. Devletleştirmenin giderek bir kapitalist Devlet tröstü şeklini almasıyla ortaya çıkan örgütlenme süreci, ekonomideki anarşiyi de ortadan kaldıracaktır.

1916'nın başında yayımlanan Lenin'in **Emperyalizm**'i, Bukarin ile Lenin arasındaki görüş ayrılıklarını vurgular. Bukarin, kapitalizmin örgütlenme yeteneklerine dikkati çeker ve yeni aşamanın uzun sürebilecek yaşama şansına değinirken, Lenin'e göre tekelleşme, ekonomideki anarşiyi önlememiş, sadece bunu ulusal düzeyden uluslararası düzeye aktarmıştır.

Şubat devriminde Bukarin Amerika Birleşik Devletleri'ndedir. Nisan 1917'de Rusya' ya döner ve derhal parti içinde önemli görevler alır. Temmuz 1917'de, 29 yaşında, partinin yürütme komitesinde ve Moskova yöresi bürosundadır. Nisan Tezlerini[6] desteklemesi ile Lenin'in güvenini kazanır ve aynı yılın Aralık ayında Pravda'nın yazı işleri müdürü olur.

Ocak 1918'de, Lenin'in Almanlar'la barış önerisi parti içinde anlaşmazlıklara yol açar ve Bukarin'in başını çektiği «Sol Muhalefet» doğar. Bukarin ve arkadaşları parti içi görevlerinden istifa ederek **Komünist** adlı kendi yayın organlarını çıkarırlar. 1918 başında yapılan Bolşevik partinin yedinci kongresinde, Sol Muhalefet, işi Lenin'i hükümet dışında bırakmayı düşünecek kadar ileri götürür. Fakat, Mart 1918'de Brest - Litovsk barış antlaşmasının imzalanmasıyla ve Lenin'in Nisan başındaki, ekonomiyi yeniden örgütleme önerileriyle dikkatler iç sorunlara döner.

Lenin'in önerdiği yeni program, devletleştirme ve kamulaştırmaları geçici olarak durduruyor ve özel sermaye ile eski kadroları bir «Devlet Kapitalizmi» içinde kullanmayı amaçlıyordu. Sol Muhalefet bu önerilere de karşı çıkar ve bu programın bürokratlaşmaya, sovyetlerin yerel özerkliklerinin ortadan kalkmasına ve Komün - Devlet idealinden sapmaya yol açacağını savunur. Bukarin'e göre, Dev-

let Kapitalizmi nesnel bir tarihî oluşumu belirtir ve proletarya diktatörlüğü altında Devlet Kapitalizminden söz etmek «anlamsızlıktan» başka bir şey değildir.[7]

1918 yazıyla başlayan iç savaş ve emperyalist müdahale ve Devrimci Sosyalistlerin (S - R) 1919 Temmuzundaki ayaklanma denemeleri, Lenin ile Sol Muhalefet arasındaki tartışmaların sonu olur. Bukarin **Pravda**'daki görevine doner ve Lenin'in tüm tezlerini ve pratiğini onaylar. 1919'da Bukarin, Preobrajenski ile birlikte, Bolşeviklerin yeni programlarının popüler bir anlatımı olan **Komünizmin Abc'si**'ni yayınlar.[8] Mayıs 1920'de **Geçiş Dönemi Ekonomisi** ve Sonbahar 1921'de **Tarihi Maddeciliğin Teorisi** adlı kitaplarının yayınlanması ile, Bukarin Bolşevik Partinin ideoloğu olarak kendini kabul ettirir.

Geçiş Dönemi Ekonomisi'nde[9], Bukarin Devlet Kapitalizmi üzerine eski tezlerini ele alır ve bunlardan sosyalist devrimin gelişme yasalarını çekmeye çalışır. Ona göre, Proletarya Diktatorlüğü ile Devlet Kapitalizmi arasında «biçimsel» bir benzerlik olmasına karşın, «iki sistem birbirlerinin tam karşıtıdırlar.» Bukarin bu eserinde, bir toplumsal formasyonun sosyalist devrim için gerekli «olgunluğu», proletarya Devletinin şiddet kullanma zorunluğu, denge kavramı gibi birçok temel soruya cevap arar. Yazımızın aşağıdaki bölümlerinde, Bukarin'in bu kitabından alıntılar vereceğimiz için, burada daha fazla üzerinde durmuyoruz.

Yukarıda adı geçen ikinci eser ise[10], tarihî maddeciliğin sistematikleştirilmesi olarak düşünülmüştü. Bukarin'e göre, tarihî maddecilik ne ekonomi politik ne de tarihti, tarihî maddecilik toplumun evrim yasalarının genel bilimi, yani «sosyoloji» idi. Tarihî diyalektiğin ve toplumsal gelişmenin açıklanmasında Bukarin'in kullandığı temel kavram «denge» idi. Toplum, diyordu Bukarin, iç ve dış baskıların sürekli etkileriyle denge haline ulaşmaya çalışır. Bunun da mülkiyet ilişkileri ve üretici güçler arasındaki bağlantıya göre iki yolu vardır: ya bir yavaş (evrimsel) uyarlanma (adaptasyon), ya da bir şiddetli (devrimsel) alt-üst olma.

1920 - 21 kışında ortaya çıkan sendikalar üzerine tartışmada Bukarin, Troçki ile Lenin arasında «tampon» bir tutum alırsa da, Lenin'in «eklektizmi diyalektiğe yeğliyor» şeklindeki eleştirisinden kurtulamaz. Bolşevik Partinin 10. kongresi, bilindiği gibi, NEP'i getirir (Nisan 1921). NEP (Yeni Ekonomi Politik), politik alanda işçi-köylü ittifakına, ekonomik alanda ise devletleştirilen kesim ile özel kesimin birlikteliğine dayanır. Lenin, 1921'de «Aynî Vergi»[11], ve 1922'de «Kooperasyon Üzerine»[12] adlı yazılarıyla Devlet Kapitalizmi üzerine 1918'lerde —iç savaş ve o dönemin ekonomi politiği olan Savaş Komünizmi öncesi —söylediklerine döner ve bu tutumunu devrim sonrasında belirleyici alanın politik'ten ekonomik'e geçmesiyle doğrular. Lenin'in yeni tezlerini derhal kabul eden Bukarin, NEP'e geçişin aynı zamanda Savaş Komünizmi dönemi «hayallerinin» sona ermesi olduğunu söyler.

Savaş Komünizmine bu eleştirel bakış, Bukarin'i sosyalizmin kurulmasında proletaryanın oynayacağı rol üzerine yeni tezler ileri sürmeye götürür. 1922'de «Burjuva Devrimi ve Proletarya Devrimi»[13] adlı yazısında, burjuvazinin tersine olarak, proletaryanın, eski düzenin çerçevesi içinde (kapitalizmin), gelecekteki toplumsal örgütleyici işlevine kendini hazırlama imkânı bulamadığını söyler. İşçi sınıfı eski düzeni yıkmak için «olgundur» ama, yeni düzenin toplumsal örgütleyicisi olma işlevinin gerektirdiği «olgunluğa» ancak politik iktidarı ele geçirdikten sonra ulaşabilecektir.

Lenin'in ölümünden sonra NEP dönemine iki politik görüş egemen olur. Birincisi, partinin iktidar kanadını temsil eden Bukarin'in, sosyalizme son derece yavaş fakat emin adımlarla geçişi öngören «sosyalizme evrilme» tezidir.[14] Bu tezin getirdiği politik pratik ise işçi sınıfının köylülük ile ittifakını ne olursa olsun sürdürmesi yönünde ve 1925'de Bukarin'in köylülere yönelttiği «zenginleşin» sloganı hep bu tezin çizgisindedir[15]. Böylece, sanayileşme tarım kesiminin gelişmesine bağlanmış ve işçi köylü politik ittifakını bozmamak için son derece yavaş bir ritm kabul edilmiştir.

Karşı tezi ise, ekonomi teorisyenliğini Bukarin'in eski çalışma arkadaşı Preobrajenski'nin yaptığı, Sol Muhalefet ileri sürer. Preobrajenski'nin «sosyalist ilk birikim yasası» uyarınca, köylülüğün görece öneminin büyük ol-

duğu toplumsal formasyonlarda, sosyalizmin kurulması döneminde hızlı sanayileşmenin kaynakları tarım kesiminden gelmelidir.[16] Preobrajenski bu tezi işçi-köylü ittifakının politik öneminin bilincinde olarak ileri sürer ve gerekli önlemler alınırsa, sosyalist ilk birikimin bu ittifaka zarar vermeyeceğini söyler.

1920'lerin ortasında, Stalin, Bukarin ile birlikte iktidar kanadını oluşturmasına karşın, bu tartışmada kesin tutum almaz. NEP'ten çıkış, bilindiği gibi, Stalin tarafından Bukarin ve Preobrajenski'nin —ve Trocki'nin— politik etkinliklerinin ortadan kaldırılması ve zorunlu kollektivizasyonların başlamasıyla olur. 1920'lerin bu iki önde gelen kişisi, 1930'dan sonra başlayan ünlü «temizleme» hareketinde canlarını verirler.

NEP döneminin bu aşamaları aslında yazımızın amacı ile ancak dolaylı olarak ilgili. Dolayısıyla, oldukça şematik olarak aktarmak istememize karşın, yine de gereğinden fazla uzadı. Şimdi 1920'lerin başına tekrar dönelim ve Bukarin'in «Ekonomi Politiğin ortadan kalkması» ve «insanın üretici güçlerin temel bileşeni olması»na ilişkin tezlerini aktaralım. Bukarin bu tezlerini Mayıs 1920'de —Savaş Komünizminin tam ortasında— çıkan **Geçiş Dönemi Ekonomisi** adlı eserinde yayınlar. Dolayısıyla tezleri nesnel temeline oturtabilmek için Savaş Komünizminin önemli çizgilerini özetlemekte yarar var.[17]

1. Banka, kredi kurumları ve ulaştırma kesiminden sonra, tüm sanayinin devletleştirilmesi. Topraksız köylü komiteleri oluşturularak «kulak»ların elinden toprak ve üretim araçlarının alınması. Kolhoz'ların kurulması için ilk adımların atılması.

2. Pazarın ortadan kaldırılması. Buğday ticaretinde Devlet tekeli ve köylünün tüm artığına el konulması. Yiyecek maddelerinin eşit dağıtımına çalışılması. Sanayi ürünlerinin tümünün merkezî organlara teslimi ve nüfusun tüketici komünleri biçiminde örgütlenmesine çalışılması.

3. Sanayi işletmelerinin «üretim kolu yönetim merkezlerine» (Glavki) devri ve bu işletmelerin özerkliklerinin giderek kısılması ve yönetimlerinin tek elde toplanmasına doğru gidişin hızlanması.

4. Sendikaların etkinliğinin kısılması. Ekonomi dışı yöntemlerle (sosyalist rekabet, gönüllü cumartesiler...) iş veriminin artırılmasına çalışılması. Eşit ücret politikası.

5. Enflasyon yüzünden değeri zaten sıfıra yaklaşmış olan paranın ortadan kaldırılması ve devletleştirilmiş sanayi kollarının emek-değer hesabına geçmelerinin öngörülmesi.

Savaş Komünizminin «Ekonomi Politikasını» böylece özetledikten sonra, Bukarin'in Ekonomi Politik hakkında söylediklerine geçelim. Aşağıdaki alıntıyı **Geçiş Dönemi Ekonomisi**'nin Fransızca çevirisinden çevirdik. Sözü geçen baskıda Lenin'in kitabı okurken düştüğü notlar da verilmiş.

> «**Teorik** Ekonomi Politik **meta** üretimi üzerine temellenen toplumsal ekonomi ile ilgili bir bilimdir; başka bir deyişle, **örgütlenmemiş (anarşik)** toplumsal ekonomi ile ilgili bir bilim (Lenin'in notu: İki yanlış 1) Engels'e göre geriye doğru bir adım, 2) meta üretimi, hem de ekonominin 'örgütlenmesi'). **Toplumsal hayatın nesnel süreci,** ancak üretimin ve ürünlerin paylaşılmasının anarşik olduğu bir toplumda, doğal, elemanter, bilinçsiz ve yerçekiminin 'evi kafasına yıkılan birine kendini hissettirdiği' aynı 'kör' zorunlulukla işleyen yasalar biçiminde gözükür. Meta üretiminin bu özgül niteliğini ilk olarak Marx belirtti; ve meta'nın fetiş niteliği kavramı ile, teorik ekonomiye, bunun **tarih içinde sınırlı niteliğinin** altını çizerek, parlak bir **sosyolojik giriş** yaptı. Gerçekten, örgütlenmiş bir toplumsal ekonomiyi gözönüne aldığımızda, Ekonomi Politiğin tüm temel 'sorun'ları ortadan yok olur: Değer sorunu, fiyat, kâr, v.b. Artık 'insanlararası ilişkiler', 'metalararası ilişkilerle' ifade olmazlar ve toplumsal ekonomi, pazarın kör güçleri ve rekabet ile değil, bilinçli olarak gerçekleştirilen bir **plan** ile idare edilir (...) Bu yeni düzende 'pazarın kör yasalarını' inceleyen bir bilime yer yoktur artık, çünkü pazarın kendisi ortadan kalkacaktır. Böylece meta üreticisi kapitalist toplumun ve Ekonomi Politiğin sonuna gelmiş olacağız (Lenin'in notu: Yanlış. Saf komünizmde bile, en azından vı + pıı = C2 ilişkisi? ve birikim?).

(...) O halde Ekonomi Politik pazar ekonomisini inceler. (Lenin'in notu: yalnızca onu değil).»[18]

Öte yandan, bilindiği gibi, devrim sonrasında Rusya'nın ekonomik göstergelerinin tümü 1913 düzeyinin altına düşer. Bu durum, Avrupalı sosyal-demokratların, başta Kautsky olmak üzere, Bolşevikleri «yapıcı» değil «yıkıcı» olmakla suçlandırılmalarına yol açar. Bukarin'in **Geçiş Dönemi Ekonomisi**, «devrimin maliyeti» kavramını genel geçer bir devrim teorisi şeklinde ortaya atarak, bu suçlamaları da cevaplamayı amaçlar. Bukarin «devrimin gerçek maliyet ögelerini» sıralar: üretici güçlerin tüm bileşenlerinin (maddî bileşenleri ve insan) devrim sürecinde (Bukarin her büyük devrimi bir iç savaşın izlediği genel görüşünden kalkar) zarar görmesi, bu bileşenlerin ve ekonominin kesimlerinin ayrışıp, parçalanması, üretici olmayan tüketim harcamaları (savaş ihtiyaçları) v.b. Bunların tümünün bir arada bulunması kaçınılmaz olarak yeniden üretim sürecine set vuracak ve Bukarin'in «eksi yeniden üretim» olarak adlandırdığı süreç ortaya çıkacaktı. Dolayısıyla da, «üretim anarşisi», «sanayinin devrimci ayrışması» her devrimde kaçınılmaz olarak karşılaşılacak bir aşama olacaktı. Bukarin, evrensel geçerli olarak ileri sürdüğü bu tezini, «omlet yapmak için yumurtayı kırmak gerekir» formülüyle özetler.

Bukarin bu teziyle «sosyalizm için olgunluk» sorusuna da cevap getiriyordu. Bir önceki üretim tarzının geliştirdiği üretici güçler ve tüm ekonomik aygıtlar, devrim sürecinde kaçınılmaz olarak büyük ölçüde ortadan kalkacaklarına göre, yeni düzenin kurulmasına temel oluşturamazlardı:

> «Geçmişte bu soru çok genel ve oldukça ilkel bir biçimde ortaya atıldı. «Olgunluğun» genel ölçütü olarak (...) sermayenin yoğunlaşma ve merkezîleşme derecesi ve üretimin kapitalist gelişmesinde üretim ilişkilerinin bütünlüğünü sağlayan bir aygıtın varlığı, ileri sürüldü. Gerçekte ise, devrim sürecinde ayrışacakları ve dolayısıyla yeni topluma temel oluşturamayacakları için bu ölçütler geçerli değildir.»[19]

Teorik geliştirmesinin bu noktasında, Bukarin «insan etmenini üretici güçlerin temel bileşeni olarak devreye sokar:

> **«Kapital'**in 'kapitalist birikimin tarihsel temâyülü' adlı ünlü paragrafında (1. kitap, 32. bölüm, 7. paragraf) Marx, kapitalist üretim tarzının içinde ve onunla aynı zamanda gelişen iki temel olguyu vurgular: **üretim araçlarının toplulaşması ve emeğin toplumsallaşması.** Bu iki olgu, eskisinin bağrında büyüyen **yeni üretim tarzının temelini oluştururlar.** Bu iki olguyu inceleyelim. Bunlar yeni düzenin «aygıtının» bölümlerîdir. Genel olarak, her toplumsal düzen insanların ve araçların örgütlenmesidir. Ayrıca, araçlar yalnızca dış doğanın bölümleri değildirler; bunlar özgül bir toplumsal varlığı da içerirler. İnsan toplumunun dışında makina, makina değildir. Makina niteliğini ancak toplumsal emek düzeninin içinde alır. Bu bakış açısı altında, toplum, düzen olarak, bir «insanlar ve araçlar aygıtıdır». Araçlar aygıtı toplumun **maddî ve teknik temelidir** ve üretim ilişkileri kavramına değil, üretici güçler kavramına girer. Üretim ilişkilerinin devrimci parçalanması sürecinde, bu aygıt görece olarak kendini koruyabilir. Ayrışması hiçbir şekilde kaçınılmaz değildir. Makinalar, aletler, fabrikalar, v.b. toplumsal sarsılma sırasında elbette zarar görürler. Fakat sarsıntının temeli başka yerdedir. Maddî araçların zarar görmesi, özellikle **insan aygıtının ayrışmasının ve çalışma sürecinin kesintiye uğramasının sonucudur.** Dolayısıyla sorunun, ikinci olgunun yani toplumsallaşmış emeğin çözülmesinde olduğu sonucuna varabiliriz. İnsan aygıtının (...) temel biçimi, tipik ve kesin görüntüsü proletaryanın yoğunluğudur. Marx'ın sözünü ettiği «emeğin kooperatif biçimi» işçiler arasındaki özgül ilişkilerde ortaya çıkar. Yeni toplumun ağırlık noktası da buradadır.
>
> Saf kapitalist toplumda **proletaryanın emek-gücü,** üretici güçler kavramının iki bileşininden birini oluşturur (üretici güçler üretim araçları ile emek-gücünün bü-

tünüdür). (...) Öte yandan **insan aygıtının** temelinde işçiler arasındaki karşılıklı ilişkiler bulunur. Üretimin yeni yapısının başlıca ögelerini burada aramak gerekir. Marx da soruyu bu şekilde koymuş ve kapitalist üretimin kendi mekanizmaları uyarınca örgütlenen ve birleşen işçi sınıfını **gelecekteki üretim ilişkilerinin temeli** ve aynı zamanda gerçekleştirici gücü olarak görmüştür. (...) Komünist üretim ilişkilerinin kapitalist toplum çerçevesi içinde «olgunlaşması»nın esası **işçiler arasındaki üretim ilişkilerinin içerdiği işbirliğidir,** o işbirliği ki tek tek insanları devrimci bir sınıfa, proletarya'ya dönüştürür.

(...) Komünizmin kurulmasının özgür sorunu, toplumsal emeğin oluşturduğu temelin bulunmaması değil, **ayrışmış toplumsal tabakaların yeni bir bileşimi** ve öncelikle, **teknik kadroların** yeni düzenle bütünleşmesidir (Lenin'in notu: neden öncelikle?).»[20]

Yazının başında da belirttiğimiz gibi, Laçiner'i okurken oluşan çağrışım, Bukarin'in bazı tezlerini kısaca aktarmamıza yol açtı. Arayış içindeki Türkiye Sosyalist Hareketinin, Dünya Sosyalist Hareketinin geçmişini bilmesinde büyük yarar olduğu kanısındayım. ■

[1] Ömer Laçiner, Ekonomizm Konusu ve Marksist Tarihî Gelişim Teorisine Bir Bakış I ve II, *Birikim*, Mart 1977 ve Nisan 1977.

[2] Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution, A political Biography 1888 - 1938*, Vintage Books, 1957.

[3] Nicolas Boukharine, *L'économie Politique du Rentier, Critique de l'Economie Marginaliste*, EDİ, 1972,

[4] Hilferding, *Le capital financier*, 1910.

[5] Nicolas Boukharine, *L'économie Mondiale et l' Impérialisme*. Esquisse économique, EDI, 1976.

[6] Lenine, *Les Thèses d'Avril*, Oeuvres Complètes, tome 24.

[7] Cohen, *a.g.e.*, sayfa 77.

[8] Nicolas Boukharine ve Eugène Preobrajensky, ABC du communisme, Maspero, 1971

[9] Nicolas Boukharine, *Economique de la Période de Transition, notes de Lénine*, EDI, 1976.

[10] Nicolas Boukharine, *La Thèorie du Matérialisme Historique*. Manuel Populaire de Sociologie Marxiste, Anthropos, 1967.

[11] Lenine, *L'impot en Nature, a.g.e.*, cilt 33.

[12] Lenine, *idem*.

[13] Fransızca çevirisi, *F. Champarnaud, Révolution et contre révolution culturelles en URSS*. De Lénine à Jdanov, Anthropos, 1975 içinde.

[14] Boukharine: *Le socialisme dans un seul pays*, 10/18, 1974.

[15] *idem*

[16] Eugène Préobrajensky, *La nouvelle économique*, EDI, 1966.

[17] Czeslaw Bobrowski, *Formation du système soviètique de planification*, Mouton, 1956.

[18] Nicolas Boukharine, *Economique de la période de transition, a.g.e.*, sayfa 47, 48.

[19] *idem*, sayfa 92.

[20] *idem*, sayfa 93 - 96.

Marksist Açıdan Coğrafî Mekân

Coğrafyanın yöntemiyle ilgilenen çağdaş coğrafyacılar, daha ilk adımlarında kendi bilim dallarının özgül bir eklemlenmesiyle karşılaştılar: «Doğal çevre» ve «insan» eklemlenmesi. Gerçekten de, her coğrafya eseri, şu ya da bu biçimde, «insanî» ve «doğal» arasındaki bağıntıları ele almak zorunda kalır. Bu bağıntılar, bu karşılıklı etkiler kimi coğrafyacılara göre bilimsel açıdan coğrafî olan bir yaklaşımın vazgeçilmez koşuludurlar. Şu halde, bu bağıntıların ve dolayısıyla bu eklemlenmenin coğrafî pratiğin evriminin her anında varoldukları söylenebilir. Coğrafî pratik yalnızca uygulamayı değil, coğrafî teoriği de içerir. Coğrafyanın iki aslî ögesiyle karşı karşıyayız demek ki: «insanî» öge ve «doğal» öge. Bu iki ögenin içinde kaynaştıkları çekirdek, her-yerdelik özelliği nedeniyle coğrafî pratik açısından tarih-dışıdır. Fizikî, ya da doğal, öge ile insanî öge arasındaki karmaşık ilişkiler acaba şu temel terimi, «mekân»ı dile getirmiyorlar mı? «Mekân» acaba bu iki ögenin belirli bir eklemlenmesi değil mi? Ve eğer böyle bir eklemlenme görülüyorsa bu eklenmenin varoluş tarzı (kipi) nedir? İşte ortada olan ve çözümlenmesi gereken sorunlar bunlar.

Her şeyden önce aydınlatılması gereken bir ayrımla karşı karşıyayız: «Fizikî ortam» ve «coğrafî ortam» ayrımı. Görüleceği gibi, bu basit fakat temel bir ayrımdır. Gerçekte «fizik ortam» ile «coğrafî ortam» ayrımı «doğal» ve «insanî» ögeler ayrımının yansısıdır. Bu sonuncu ayırıma değişik coğrafyacılar, kimi zaman da aynı coğrafyacı, değişik adlar vermekte. «Coğrafî mekân yalnızca fizikî mekân değildir».[1] Görüldüğü gibi «mekân» terimi burada «ortam» terimi yerine, onun eş-anlamlısı olarak kullanılmıştır. «Coğrafî» olan verili değildir, tam tersine elde edilmiştir. «Doğal» üzerindeki insan eyleminin ürünü olarak elde edilmiştir. «Doğal»dan «coğrafî»ye yönelen bir dönüşüm süreci sözkonusudur. «İnsan eylemi doğal ortamı, coğrafî ortama yani tarih boyunca insanların girişimiyle biçimlendirilmiş olan bir ortama dönüştürmeye yönelir.»[2] Az ilerde aynı yazar «coğrafî mekândaki insan eyleminden» sözeder.[3] Böylece, «coğrafî mekân»ı artık bir ürün olarak değil, bir «nesne» olarak kabul eder. Bu da bize bir anın işlenmiş mekânının, yani coğrafî mekânın, bir başka anın işlenmemiş mekânı yani doğal mekânı olduğunu düşündürür. Zaten insan eyleminin dönüştürücü etkinliğini bir süreç olarak düşünmek başka şekilde mümkün değildir. Bu arada bir başka kavramla karşılaşıyoruz: «Bölge». P. George bir bölgenin varoluşu için gereken vazgeçilmez üç koşul sıralar: «bu koşullar gerçekleşmediğinde, bölge değil, yalnızca coğrafî ortamlar vardır diyeceğiz».[4] Böylece bir başka ayırım daha elde etmiş oluyoruz: «bölge» ve «coğrafî ortam». Şimdilik bu ayırımı bir kenara bırakıp, bölgenin vazgeçilmez özelliklerine eğilelim. «Bölge» kavramının aydınlanması bu ayrımın da aydınlanması olacaktır. «Bölgenin somut karakteri ve tarihî göreceliği her şeyden önce açıkça belirtilmelidir. Bu bölgenin birinci özelliği. Öteki ikisi ise şunlar: «Bir bölge, üzerinde yaşayanlar arasındaki bağlar ile tanımlanır» ve «bir bölge, bir merkez çevresinde örgütlenir.»[5] Daha ilerde, «bölge»nin tanımı verilirken, şunlar deniliyor: «Bölgeler canlı ve karmaşık organizmalardır.»[6] Bu organizmacı anlayış daha da geliştiriliyor. Bölgenin «uzuvları, yüreği ve damarları: merkezi ya da merkezleri ve ulaşım yolları»[7] bölgeyi açıklar. «Yürek» yani «merkez» (ya da merkezler) «damarlar»dan kan gönderip «bedeni» yani «bölgeyi» yaşatıyor. «Yürek» olmadığında, «beden» de yoktur. Gerçekten de, «merkezsiz, çekirdeksiz yani şehirsiz gerçek bir bölge olamaz.»[8] Bölgenin oluşumu, demek ki, «merkez»e bağlı. Şehir ya da «merkez», «bağıntılar ağını tamamlayarak bölgesini yaratır.»[9] Merkez, —kendi— **bölgesini** (abç) yaratıyor. Bu son derece önemli. Bölgenin oluşumu, demek ki, tek bir belirleyicinin girişimlerine bağ-

li. Öte yandan, sözü geçen «bağıntılar» birkaç türlü: İdarî bağıntılar, ulaşım bağıntıları, v.b. Bütün bu bağıntılar «merkez»e, «kutup»a yani «şehir»e yönelirler. Bölge, «bir şehrin çevresinde örgütlenen kutuplaşmış bir mekândır.»[10] Şehirse, bölgesine egemen olan bir «yönetim ve kumanda merkezidir.»[11] Bölgenin kendi merkeziyle bağımlılık ilişkisi içinde olması, bölgenin içsel bir özelliğidir ve merkez ya da merkezler tarafından yaratılmış olmasından ileri gelir. Aynı yazarın bir başka eserinde bu «egemenlik» ilişkisinin kaynağı yer değiştirir. Bölgenin bağımlılığı, «sınırlı bir mekân» olmasından kaynaklanır.[12] Bölge daha geniş bir mekânda yer aldığı için bağımlıdır (tâbidir). Bir kez içsel bir özellığe dayanan «bağımlılık» bir başka kez bölgenin dış bağıntıları ve konumuna dayanmaktadır. Burada denilebilecek olan şey, iki ayrı «bağımlılık-egemenlik» kavramının sözkonusu olduğudur. Fakat bizi asıl ilgilendiren nokta «bölge» ile «mekân» gerçeklikleri arasındaki ilişkidir. Bu ilişkiyi şöyle dile getirebiliriz: Birbirlerine eklemlenen bölgeler bir coğrafî mekân oluştururlar. Bu ilişkinin niteliği ise bizi «bölge» ve «mekân» kavramlarını birlikte ele almaya yöneltir. Öyleyse bu kavramları oluşturan kategorilere eğilelim. Bunların ilki «örgütlenme» dir.

«Her coğrafî mekân örgütlenmiştir.»[13] Mekânın örgütlenmesi «insan toplulukları ile ekolojik ve tarihî çerçeveleri arasındaki ilişkilerin» belirli bir anlayışıdır.[14] İki öge seçebiliyoruz: «insan toplulukları» ve «ekolojik ve tarihî çerçeve.» Bu iki öge arasındaki ilişkilere değin her anlayışa belirli bir örgütlenme denk düşer. J. B. Garnier «örgütlenme»yi «bölünme»nin sonucu olarak kabul eder. Mekânın bölünmesi bir «mozaik» yaratır ve «mozaiğin değişik bölümleri arasındaki bağıntılar, mekânın örgütlenmesidir.»[15] Gerçekten de «coğrafî mekân hem örgütlenmiş hem de bölünmüştür.»[16] «Bölünme» kategorisinden önce bir başka kategori üzerinde bilgi vermek gerekmekte: «Türdeşlik».

Coğrafî mekânın bir özelliği de «türdeş» olmasıdır. Daha önce de sözü edilen «bir bölgede oturanlar arasındaki bağlar» mekânın türdeşliğinin kaynağıdırlar. Bu bağların niteliğine gelince denilebilecek olan şey, bu «bağ» teriminin yalnızca «bağıntıları değil, ortak özellikleri de kapsadığıdır.»[17] Tek başlarına bu bağlar bir bölge yaratamazlar, ilk önce bir «örgütlenme» yaratmaları gerekir. Örgütlenme ve türdeşlik «bölge»nin iki ana özelliğidir öyleyse. O. Dollfus'a göre türdeşlik «coğrafî mekânın ancak belirli bir bölümü için sözkonusu edilebilir.»[18] Mekândaki ilişkilerin tıpatıp olmasa bile benzer bir biçimde tekrarlanmasından doğar türdeşlik. J. B. Garnier türdeşliğin kaynağını mekânsal ögelerin benzeşmesinde görür.[19] Bir başka yerde «türdeşlik» ile «türdeş-olmamayı» tanımlarken aynı yazar, «bütün ögeler kesinlikle aynı özelliklere sahip olduğunda»[20] türdeş bir ortamdan sözedilebileceğini söyler. Şaşırtıcı olan, bir yerde «türdeşlik» bir benzeşmeden ileri geliyorken, bu kez «kesinlikle aynı özellikler»den kaynaklandığı. Öte yandan, «türdeşlik» ölçek düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Belirli bir ölçek ve ölçüt (kriter) için türdeş olan bir mekân parçası, ölçek ve (ya da) ölçüt değiştirdiğimizde türdeş olmayabilir. O. Dollfus'ün şu uyarısını ele alırsak, bu daha da gerçeklik kazanır: «yeryüzünün her parçası birçok türdeş mekânda yeralır.»[21] Bu «türdeş mekânlar» birbirlerinden özgül bağıntıları ile ayrılırlar. Ölçek ve ölçüt seçimiyle «şu ya da bu bağıntılar sistemine»[22] şu ya da bu türdeş mekâna önem veriliyor. Ele alınan alanın genişliği de türdeşliği belirler. Bu alan ne denli küçükse türdeş olma şansı da o denli yüksektir. «Türdeşlik» nasıl ele alınırsa alınsın, «bölünme» düşüncesini içerir.

Mekânı bölmenin başlıca iki yolu vardır: «doğal bölünme» ile «insanî bölünme.» J. B. Garnier'ye göre, doğal etkenlerin sonucu olan fizikî ortam mekânın bölünmesinde ilk planda etkilidir.[23] Gözönüne alınması gereken şey, mekânın bölünmesindeki «fiziksel» ve «insanî» etkenlerin birliğidir. Çünkü, mekânın her bölünme biçimi «her şeyden önce birliğin temel ögesinin araştırılmasına dayandırılmalıdır.»[24] Görüldüğü gibi, mekânın bölünmesi fiziksel ve insanî ögelerin, içlerinden birinin temel öge olacağı biçimde birleşmelerinden ileri geliyor. Öte yandan, mekânın bölünmesinden söz etmek aynı anda «sınırlar», «mekânsal farklılaşma» ve «türdeşlik» sorunlarını ortaya koyar. Bunlara geçmeden önce mekânı bölmenin bir başka tarzına değinmek gerekir. Bu gözlemcinin gerçekleştirdiği bir bö-

lümlemedir. Gözlemci mekânı uzmanlık alanına göre bölümler. Nüfusu ele alan bir bilim adamı, sözgelimi jeolojik yapıyı ele alan bir bilim adamından ayrı bir biçimde bölümleyecektir mekânı. Coğrafî mekân bölünmüş, bölümlenmiş bir mekândır. O halde şunu diyebiliriz: Üzerinde insanların yaşamadığı mekânların «bölünme şansı insanların yaşadığı ve böylece insanın dönüştürdüğü mekânlardan daha düşüktür.»[25] Bir de şunu ekliyebiliriz: İnsanların yaşadığı bir mekânın bölünmesi doğal mekânın bölünmesinden çok daha karmaşıktır. İnsanın yaşadığı mekâna yerleşilmiş mekân diyelim. Yerleşilmiş mekân birçok sınırla bölünmüştür. Bu sınırlar iki grupta toplanabilir: «Mekânın mülk edinilmesini belirtenler» ve «toprağın işgâl edilme tarzlarının çizdiği» sınırlar.[26] Bunların yanında başka sınırlar da görülür, bunlar bölgenin (dinamizmini) hareketliliğini belirtirler. Örnek olarak, bir şehrin etki alanının, bir firmanın ilişkiler ağının oluşturduğu ağın sınırları verilebilir. Bir başka kategoriyi ele alalım şimdi: «Farklılaşma.»

Mekânın algılanma yollarından biri de görünür, doğrudan doğruya algılanabilir yanını gözlemlemektir. Bu nedenle, mekânın farklılaşmasının da görünür yanının, yani peyzajın gözlemlenmesine dayanması doğaldır. Peyzaj, mekânın görünür yanı, «mekânın yansısı»dır.[27] Farklılaşmanın kökeninde, mekânsal ögelerin benzersizliği (biricikliği) yatar. Benzersizlığın kendisi ise, mekânsal ögelerin evrimini yöneten etkenlerin birleşimlerinden ileri gelir. Farklılaşma, zaman ve mekân içinde yer alır. P. George'a göre, «farklılaşma» kavramı bir başka kavrama bağlanmalıdır: «Üretkenlik.» Gerçekten de, her farklılaşma, doğrudan ya da dolaylı, olumlu ya da olumsuz biçimde «üretkenlik»de yansır. Üretkenlik, iki tür etkene bağlıdır; aktif ve pasif etkenler. «Doğal ve insanî çevre, toplumsal yapı, geçmişin mirasları»[28] pasif etkenleri oluşturur. Üretkenlik düzeyleri ise eşitsizliğin kaynağı, farklılaşmanın «aktif» etkenleridirler.[29] Bu arada özel bir sınıra da eğilmek gerekir: Sıyasal sınırlar. P. George'a göre siyasal sınırlar bölgeyi zorunlu olarak sınırlandırırlar; günümüzde siyasal sınırları aşan gerçek bir bölge yoktur. Bununla birlikte yazar, günümüzde güçsüz de («güçsüz»mü?) olsa «uluslararası kutuplaşmalar»ın varlığını belirtir.[30] C. Raffestin'e göre siyasal sınır bütünüyle «toplumsal bir olgudur.» «Her siyasal sınır değişikliği yaşama koşullarının değişmesine eşlik eder.»[31] Böylece siyasal sınırların zamana ve mekâna bağlı bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Bunu daha da geliştirerek, her sınırın zamansal ve mekânsal bir karakter taşıdığını ileri süreceğiz. Öte yandan, siyasal olsun ya da olmasın her sınır bir çizgiden çok bir «kuşaktır», bir «saçaktır.» Bir sistemden bir başka sisteme geçiş bu saçakların içinde gerçekleşir.[32] Bölge sınırlarının hareketliliği, bölgenin zaman ve mekân içinde hareketliliği demektir. Buna bölgenin dinamizmi adı da verilebilir.

P. George'a göre «dinamizm», «ilerleme güçleri» ile «hareketsizlik güçleri arasındaki diyalektik bir mücadeleden» ileri gelir.[33] İlerleme güçleri, bölgenın sınırlarını ve dış bağıntılarını «sürekli olarak gündeme koyan antagonist etkenler», hareketsizlik güçleri ise «örgütleyici yapılar, tarihî ve doğal etkenler» dir.[34] Daha açık bir deyişle, bölgenın merkezi ya da merkezleri ve ulaşım yolları, «ilerleme güçlerini» oluşturur. Görüldüğü gibi merkez (kendi) bölgesini yaratır. Bunu bağıntılar ağı kurarak, yani ulaşım yolları, v.b. kurarak gerçekleştirir. Demek ki «ilerleme güçleri»nin belirli bir yeri var: Merkez ya da merkezler. Başka deyişle bölgenin oluşumunu olduğu gibi hareketlılığını de merkez ya da merkezlerde bulunan «ilerleme güçleri» belirlemekte. Tek bir belirleyicinin olduğu yerde «diyalektik bir mücadele»den söz etmek imkânsızdır, bunu biliyoruz. Zaten, belirli bir etkenler grubunu seçmek ve bu gruba zamandışı (yani her zaman için) «ilerleme güçleri» niteliğini vermek de diyalektik bir anlayış olamaz.

J. B. Garnier mekânı «değişen verilerden oluşmuş» biçimde tasarlar.[35] Mekânın dinamizmi kendi içsel karekterinden ileri gelir. Öte yandan, «değişme» düşüncesi verili bir durumu varsayar. Bir durum ise, değişik etkenlerin geçici bir denge durumunu dile getirir. Belirli bir çağda ortaya çıkan değişıklikler bir sonraki «durum»u büyük ölçüde etkilerler. Her değişme kaynağını geçmişten alır. Ne var ki, geçmiş birçok belirleyiciden biridir. Ve geçmişin izleri «eşit olmayan bir biçimde silinmiş ya da değiştirilmiştir.»[36]

Birçok coğrafyacı, coğrafî mekânın somut niteliği üzerinde dururlar. Coğrafî mekânın ögeleri «somut, görülebilir ve dünya yüzünde doğrudan doğruya yer alırlar.»[37] Coğrafî mekân bir yandan, ögeleri somut olduğu, öte yandan ise bağıntıların sonuçları doğrudan ya da dolaylı biçimde mekânda yer aldığı için haritaya geçirilebilir.

Mekân terimi birçok başka kavramla birlikte ortaya çıkar. Bunlardan biri de «ortam» dır. Günlük dildeki kullanımından ayırmak için «mekânsal ortam» adı verilen bu «ortam» fiziksel ve insanî ögeler içerir.[38] Bu nedenle, fiziksel ya da insanî ögeye önem vererek iki ayrı ortamdan sözedebiliriz. İnsanî ögeler, fiziksel ögeleri dışlamazlar. Fakat, fiziksel ögeler insanî ögeleri dıştalarlar. Açıklık kazandırmak için iki «fiziksellik» derecesi ayıralım. Birincisi hâlâ «saflığını» koruyan, ötekiyse insanın girişimiyle «insanlaştırılmış» olan bir «fiziksellik.» «İnsanlaştırma» eylemi, fiziksel ögelerin hâlâ egemen olduğu «doğal ortamlara» karşı çıkan «insanî ortamlar» yaratır. Başka deyişle, «insan eylemi doğal ortamı coğrafî bir ortama dönüştürmeye yönelir.» Coğrafî ortam, «insanî» olan ile «fiziksel» olanın özgül bir birleşimidir. Doğal ortamın sınırlarının gittikçe gerilemesinin, coğrafî ortamın sınırlarının genişlemesi olduğu açıktır. Demek oluyor ki, artık gittikçe daha çok bir biçimde iki ayrı ortam yerine tek bir «insanî ve fiziksel kompleks», yani coğrafî ortam sözkonusudur.[39] «Ortam» terimi coğrafyacıların çoğunluğunun anlaştığı bir anlama sahip değildir. Kimi zaman, genel olarak «mekân» teriminin eş-anlamlısı olarak, kimi zaman da daha özel bir mekânı, «fiziksel mekânı» belirtmek için kullanılır. İkinci tür kullanım o denli yaygındır ki, çoklukla birinci tür kullanım yerine geçer. Aynı anlam belirsizliği başka terimler için de geçerlidir. «Peyzaj» ve «çerçeve» terimleri buna örnektir. Bir başka örnek ise «Eski coğrafyacılar»dan miras kalan «ekumen» (oekoumène) kavramıdır. Bu kavram bize coğrafya biliminin tarihine kısaca eğilme imkânı sağlayacak.

Genel olarak kabul edilen görüşe göre «modern coğrafya» XIX. yüzyılın sonunda ortaya çıkar. A. von Humboldt ve aynı çağda yaşayan yurttaşı K. Ritter «modern coğrafyanın kurucularıdır.»[40] Bu zamana gelinceye kadar, coğrafya peyzajların değişik yanlarını betimliyor, kendini ansiklopedik bir bilgi yığını olmak ile sınırlandırıyordu. Yani, betimleyici bir bilgiydi. Ritter ve von Humboldt ile birlikte coğrafya bilimsel bir pratik olma yoluna girer. Bundan böyle, olguları açıklama çabası olacaktır. Böylece, «açıklayıcı» evresi başlar coğrafyanın. Çağdaş coğrafya ise özünde «buyurucu»dur («yol gösterici»dir). Demek oluyor ki, coğrafyanın tarihî sınırları aşağı yukarı belirli üç evreye ayrılır. Ne var ki bu, olguları basitleştiren ve üstelik yanlış bir şemadır. Şimdi niye yanlış olduğunu görmeye çalışalım.

Yukardaki şema, coğrafyanın tarihini «betimleyici» bir evreyle, olguların açıklanmadığı, fakat betimlenmesiyle yetinilen bir evreyle başlatır. Bu, «Eski Coğrafyacılar»ın çağıdır. Yani, Eratostenes, Strabon, Herodot, Ptoleme, v.b.'nin çağı. Herodot, Babil'e gider, Mısır'da dolaşır; Strabon birçok yerleri gezer ve 17 cilt tutan eserler verir. Gezip dolaşan ve gördüklerini yazan kişilerdi bunlar. Acaba gerçekten böyle miydi, bu «seyyâhlar»ın hepsi de betimlemekle mi yetiniyorlardı? Yetinmeyenler vardı. Bunlardan biri de Herodot'tu. İ.Ö. 446 yılında Herodot gezdiği yerleri «hikâye etmez», tam tersine bir «anket»e girişir. Yani, aynı anda hem betimleyen, hem açıklayan, hem de buyuran (yol gösteren) bir çabaya girişir. Böyle bir çaba içinde kalarak, güney İtalya'da Turioi kolonisinin kurulmasına katkıda bulunur. Herodot örneği sözü geçen şemayı geçersiz kılan örneklerden biri. Gene Eskiçağdan, Antikite'den, örnek vermek gerekirse Büyük İskender'i verebiliriz. Büyük İskender'in bir coğrafyacı olmadığı bilinir. Ne var ki, sınırları Türkistan ve Hindistan'a kadar uzanan İmparatorluğunun eyaletlere göre durumunu ortaya koymak istediğinde bir coğrafyacı gibi davranmıştı. İmparatorluğu içinde kalan yollar topograf subaylar tarafından haritaya geçirildi; Karadeniz ve Kızıldeniz'le bağlantı imkânlarını araştırmak için «kâşifler» görevlendirildi. Elde edilen bilgiler İmparatorluğun **düzenlenmesine, yani mekâna daha mükemmel biçimde sahip olmaya** yönelikti. İskender de coğrafyadan yararlanmıştı. Üstelik hem betimleyen, hem açıklayan, hem de buyuran bir coğrafya anlayışıyla hareket ediyordu. Bir de 17. yy'dan örnek

verelim. Fransız yurttaşı Vauban bir askerî mühendistir. Aynı zamanda da, çağının en ileri gelen coğrafyacısıdır. Kimilerine göre «uygulamalı coğrafya»nın babasıdır. Önemli olan bu değil. Vauban'ın önemi Fransa Krallığı'nın sömürgeleştirme hareketinde tuttuğu yerden ileri gelir. Sömürgeleştirilecek ülkenin değerlendirilmesi için anket yöntemine başvurur. Yazılarından birinin başlığı «Amerika'daki sömürgelerimizi yeniden kurmanın ve kısa zamanda büyütmenin yolları»dır. Toprakların, doğal bitki örtüsünün durumuyla ilgilenir, insanların, dokuma tezgâhlarının, evlerin hayvanların, v.b. sayımına ilişkin anket biçimleri tasarlar. Sömürgeleştirilecek olan ülkenin bir ya da iki yıl önceden tanınmasının zorunlu olduğunu, bunun için bu işlerden anlayan mühendislerin ve benzeri kişilerin sözkonusu ülkeye gönderilmesini bildirir. Görüldüğü gibi Vauban'ın bütünüyle ilgilendiği şey, sömürgeleştirmeye yardımcı olan araştırmalar yapmak; başka deyişle, betimlemek-açıklamak-buyurmak. Demek oluyor ki daha 19. yy'a varmadan önce, yukarda sözü edilen üç evreli coğrafya tarihine uymayan coğrafyacılar vardı. Bunlar birkaç taneydi, «istisna»ydı denemez. Çünkü, bu kişiler zamanlarının en iyi coğrafyacılarıydılar; yani «coğrafya» denince akla bunlar geliyordu. 19. yy'a gelince...

19. yy'da bir yön değiştirmenin gerçekleştiğini kabul ediyoruz. Ne var ki, bu yön değiştirmeyi başka biçimde anlıyoruz. Coğrafya 19. yy'da üniversiteye kabul edilir ve «bilim» adını alır. Buna karşı şu söylenebilir: Filozof Kant üniversitede coğrafya dersleri vermişti, yani 19. yy'dan önce üniversitede coğrafya zaten vardı. Evet herhangi bir bilgi biçimi olarak üniversitede yer alıyordu. Fakat, Üniversite o sıralarda, yani 19. yy'dan önce coğrafya anlayışını sistemleştirememişti. K. Ritter ve von Humboldt işte bunu yaptılar. Üniversitenin dışında okutulan bir coğrafya vardı, «uygulamaya» yönelik (Büyük İskender, Vauban'ın anladığı biçimde) bir coğrafya vardı. Bir de «bilim için bilim» yapan, betimleyici ve açıklayıcı coğrafya vardı. Ritter ve Humboldt işte bu coğrafyanın kurucularıdır. Üniversitenin dışında ise, Eski Çağ'dan beri bir betimleyici —açıklayıcı— buyurucu coğrafya anlayışı vardı. Modern coğrafyanın kurucuları işte **bu** coğrafya anlayışının nasıl gizlenebileceğini sistemleştirdiler. Çağdaş coğrafyaya bakarsak temel amacının buyurucu (yön gösterici) bir yöntemle «ülke düzenlemesi» ya da eşanlamlısı «mekânsal düzenleme» çalışmalarına katkıda bulunmak olduğu görülür. İskender, Vauban, Herodot, v.b. hepsi de «ülke düzenlemesi» ile uğraşıyorlardı. Bu açıdan bakılırsa çağdaş coğrafya, yani uygulamaya bütünüyle dönük coğrafya, «yeniden fethedilen cennet»tir. Şöyle bir çarpıtmayla karşı karşıyayız. Doğuşundan beri «uygulama»dan ayrılmayan «coğrafya» 19. yy'da «bilim için bilim» anlayışı içinde sistemleştirilir, 20. yy'da «uygulama için bilim» evresine girer. Oysa, bu son evre, Eski Çağdan beri üniversite dışında varlığını sürdüren betimleyici —açıklayıcı— buyurucu coğrafyanın, gerçek coğrafyanın yalnızca solgun bir yansısıdır. Anlatmak istediğimiz şey şudur: Uygulamaya sıkı sıkıya bağlı olan bir bilgi biçiminden bilimsel bir bilgiye doğru yönelen coğrafî düşünce, evrim sürecinin hiçbir anında uygulamadan kopmadı.

Coğrafyanın, «bilim için bilim» anlayışı içinde sistemleştirilmesi özgül bir terminolojiyi gerektirirdi. Gündelik dil kaçınılmaz biçimde yeni terimlere kaynak oldu. «Peyzaj» ve «ortam» terimleri coğrafyanın yarattığı yeni biçimler değildir, ama coğrafî düşünce bu biçimlere yeni anlamlar verdi. Bu arada, Eski Çağa da başvuruldu: Ekumen (oekoumène) terimi buna tanıktır. Coğrafyanın özgül terimlere olan ihtiyacı böyle karşılanıyordu. Bu durum ortaya anlam belirsizlikleri çıkardı. Öyle ki günümüzde en çok kullanılan terimlerden biri olmasına karşın, «bölge» teriminin anlamı son derece belirsizdir. Birçok coğrafyacı bu belirsizlikten yakınır. Yoksa, anlamdaki bu belirsizlik terimin gerçekliğinin belirsizliğinden mi ileri geliyor?

Bölge kavramı ve bölgesel coğrafya deyimi, denildiği üzere «bölgesel araştırmalar» yapan Fransız coğrafyacı V. de la Blache'dan kaynaklanır. 1899 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde coğrafya eğitiminin açılış dersinde, bölgesel farklılıklar doğuran, ülkelerin fizyonomilerini belirleyen bütün nedenlerden (toprak, iklim, engebeler, v.b.) söz eder. Değişik nedenler, değişik bilgiler yaratmakta. Sınırları böylece belirlenen bölgeler «bireyselliğe», «kimliğe», «kişiliğe» sahip olacaklar.

V. de la Blache, Champagne bölgesinden, Lorraine ve Massıf Central bölgelerinden sözeder meselâ. İlginç olan şey, V. de la Blache bu bölgeleri «sınırlandırmaya» girişmeden önce bu bölgelerin sınırlandırılmış ve isimlendirilmiş olmasıdır. Sözünü ettiği bölgeler feodal bölünmenin sonucu olarak uzun zamandan beri vardır. V. de la Blache'ın eserinin adı oldukça anlamlıdır: «Fransa'nın coğrafî tablosu.» Yukarda adı geçen «bölgelerin» yanyana konulmasıyla çizilmiş bir (tek bir) tablo. Bu eserde, Fransa devleti sınırları içinde kalan mekânı oluşturan «coğrafî» bolgeler incelenir. Dikkat edilirse «mekân» bölgelerin, yanyana yerleştirilmesine indirgenmiştir. Dahası, mekânın dinamizmi ortadan kaldırılmıştır. Coğrafî mekânda değişmeyen, hareket etmeyen öge ve sınır yoktur. V. de la Blache'ın ele aldığı bölgelerin «coğrafî» olup olmadığı ise tartışma konusu. Öte yandan, bir an için bu bölgelerin «coğrafî» olduklarını kabul etsek bile, o zaman da coğrafî bölgelerin nasıl olup da tek bir «tablo» oluşturduğu sorulmalı. Bu «tablo» oluşturma düşüncesi, coğrafî mekânın değişmez bir veri olduğu anlayışından kaynaklanır. «Tablo» benzetmesini koruyarak, belki tek bir «tablo» değil de, («bölge»lerin sınırları sürekli biçimde değiştiğine göre) bir dizi «tablo» yaratmanın gerekli olduğu öne sürülebilir. Boyle olsa bile, bütün bu «tablolar» gene de (sınırları değişse, yani alanları değişse bile) «bölge» lerin değişik biçimlerde yanyana getirilmelerinden oluşacaktır. «Tablo»lar yaratmak anlaşılacağı gibi, coğrafî mekânın temsil edilmesidır. Oysa coğrafî mekân «bölgelerin» ister «kişiliği», «bireyselliği» olsun ister olmasın, yanyana yerleştırılmesıne indırgenemez. V. de la Blache'ın (ve izleyicilerinin) ele aldığı herhangi bir mekân ögesi, diyelim Lorraine bölgesi, nüfus sözkonusu olduğunda belirli bir «kişiliğe», morfolojik yapı sözkonusu olduğunda bir başka «kişiliğe» v.b. bürünecek. Başka deyişle, hep başka bir «bütün» içinde yeralacak. Yani belirli bir «kişiliği» dolayısıyla işte bu sınırlar içinde kalan mekân parçası Lorraine'dir dememize imkân veren tek bir «kişiliği» kalmayacaktır. İçinde yeraldığı mekânsal bütün her mekânsal ögeye yeni bir anlam verir. Tarihten örnek verirsek, «uzun vâde»de bir anlam taşıyan bir olay «kısa vâde»de bir başka (bambaşka) anlam taşır. Demek ki «bölge» kavramı coğrafî mekânın karmaşıklığını gözardı etmektedir. Yukarda, nüfus ya da morfolojik yapı, v.b., sözkonusu olduğunda yaptığımız şey bir «ölçüt» seçimiydi. Tarihten aldığımız örnek ise «ölçek» seçimini belirtmekte. Görüldüğü gibi her mekânsal öge belirli bir ölçek ve ölçüt için anlam kazanıyor, kendinden anlam taşıyan ögelerden oluşmaz coğrafî mekân. Denildiği gibi, coğrafyanın konusu yeryüzüdür, somut mekândır. Evet, ama bu «somut mekân»a, bu yeryüzüne ancak «soyut mekânlardan» yaklaşabiliriz ve bu soyut mekânların hepsi de «coğrafî mekân»ı oluşturur. Toparlarsak: Coğrafyacı, bir ölçek ve ölçüt seçimi yaparsak değişik analiz düzeyleri ayırır. Belirli bir analiz yüzeyinde, belirli bir olgu belirginleşirken başka olgular görünmez olur. Kabul edilen ölçeğe ve ölçüte uygun olarak somut coğrafî mekâna belirli bir biçimde bölümlenir. Yaratılan her analiz düzeyine bir kavramsal mekân denk düşer. Her kavramsal mekân gerçekliğin belirli bir yanını gözler önüne serer. Coğrafî mekân somut bir kavramsal gerçeklıktir. Bu açıdan bakılırsa, «bölge» kavramı coğrafî düşünceyi ampirizme hapseden bir mekân anlayışından kaynaklanmaktadır. Coğrafyacının elinde, çalışma konusu olarak tek bir mekân yoktur. Bir soyutlama, kavramlaştırma çabasıyla coğrafyacı kendine yararlı olan kavramsal mekânı yaratır. Ve bu kavramsal mekânı kullanarak «gözle görülen, elle tutulan» mekânı, yani yeryüzünü bölümler. Bir kavramsal mekânın getirdiği bölümlenmeler bir başka kavramsal mekân için geçerli değildir. Çünkü her kavramsal mekânın kendine özgü, onu yaratan bir ölçeği ve bir ölçütü vardır. «Bölge»den her zaman için geçerli ve varolan bir gerçeklik olarak söz etmek, Lorraine, Massif Central gibi, coğrafî mekân kavramını kısırlaştırmaktır. Bir an için bolgelerden oluşan «gözle görülen, elle tutulan», «somut», «tarafsız» bir mekânın varlığını kabul etsek bile, bu en sonunda varolan bir mekânı (ve bu mekân «coğrafî» değildır.) Somut kavramsal bir gerçeklik olan «coğrafî mekân»ın yerine koymak anlamına gelecektir. Coğrafî mekân her an birçok kavramsal mekânın karmaşık bütünlüğüdür. Böyle olduğu için de, verili değildir; yaratılması gerekir. Varoluş tarzları (kipleri) ise

ölçek ve ölçüt seçimiyle kurulan kavramsal mekânlardır. Fakat, «bölge» kavramı analız düzeyleri, yani soyutlama düzeyleri ayrımını yapmıyor, yapamıyorsa bunun nedeni ampirist bir sorunsaldan kaynaklanmasıdır. Şu halde, coğrafî mekânın zenginliğini, karmaşıklığını ele alabilecek yeni bir sorunsal kurmak gerekmektedir. Bunun ilk ögelerinin neler olabileceği görülmekte. Böyle bir çaba mekânsal analız yöntemlerinin daha da geliştirilmesine, anlamı belirsiz kalan «peyzaj», «ortam», «çevre» gibi terimlerin kesinlik kazanmasına yarayacaktır. Mekânsal analız yöntemlerinin neye yaradığı ise bu yazının çerçevesini aşar, bu bir başka yazının konusu olacak. Fakat burada yapılabilecek bir şey, yazının genel akışı içinde başka kavramlara yönelmek için sözü edilen kimi kavramlar üzerine açık fikirler edinilebilmesini sağlamaktır.

«Mekânın bölünmesi» ve «mekânsal farklılaşma» ilk elde açıklanması gereken deyimler. Önceden değinildiği gibi, bölünmüş ve örgütlenmiş bir mekân olarak kabul edilir coğrafî mekân. Ve coğrafî mekânındaki değişimler, «mekânın görünür yanı»nda, yansısında, yani «peyzaj»da izlenebilir. Mekân gibi peyzajda bileşiktir. Peyzajı oluşturan ögeler üç ayrı karakterdedir. Bu ögelerden kimileri cansız dünyadan kökenlenir; jeolojik alt yapı, iklım, akarsular v.b. gibi. Kimileri ise, cansız dünyanın sunduğu temeli kullanarak doğan, gelişen ve özümlenen hayvansal ve bitkisel topluluklardan kökenlenir. Fakat en önemli, en belirleyici öge, canlı dünyada yerleşmiş bulunan ve bu dünyayı dönüştüren insan topluluklarıdır.[41] Bütün bu ögeler üç ayrı grupta toplanabilirler. Ve bu üç grubun evrimleri ayrı ayrı zamansal ölçekler içinde gerçekleşir. Her grubun kendi zamanı, kendi ritmi ve değişmeye karşı kendine özgü bir duyarlığı vardır. Kimi ögeler, göreli biçimde, daha kolay değiştirilebilirse, kimileri çok daha güç bir biçimde değiştirilebilir. Belirleyici olan «insan toplulukları» ögesi, sözgelimi jeolojik altyapı gibi bir ögeyi kapsayan «değiştirme» işlemleri boyunca göreli biçimde «belirlenecek» tirler. Görüldüğü gibi, «belirleyici olan»ın «belirlenen»e dönüşebildiği diyalektik bir hareket sözkonusu. «Peyzaj bütünü üç alt-bütünün diyalektik hareketiyle evrime uğrar.»[42] Öte yandan, peyzajlar bir başka ölçüte göre de sınıflandırılabilirler. Doğal ortamı coğrafî bir ortama dönüştüren insan eyleminin, başka deyişle, «müdahalesi»nin tarzlarına göre. Bu temele dayanan O. Dollfus üç tür peyzaj ayırır: 1) Doğal peyzaj; 2) Değiştirilmiş peyzaj; 3) Düzenlenmiş peyzajlar.[43] Üç tür peyzaj aynı zamanda üç tür «ortam» demektir; çünkü her peyzaj bir ortamın görülebilir anlatımıdır. Böylece doğal peyzaj, insan elinin, hiç olmazsa yakın bir tarihte, değmemiş olduğu bir ortamın görülebilir anlatımıdır. Bilindiği gibi, insan elinin doğaya ilk değdiği çağ ilkel tarımsal üretim, yani çapa tarımı v.b. dönemidir. Öyleyse «doğal ortam» tarımsal üretimin başladığı dönemden daha eski bir döneme denk düşmektedir (tekabül etmektedir). İnsan topluluklarının avcılık ve toplayıcılıkla geçindikleri, ateşten yararlanmadıkça yaşadıkları ortam üzerinde hayvanlardan fazla bir değiştirici etkilerinin olmadığı bir döneme denk düşmektedir. «Çağımızda doğal peyzajlar, kesin anlamında ekumen (oekoumène) kapsamına girmeyen peyzajlardır.»[44] («Ekumen» teriminin de bir açıklama gerektirdiğini geçerken belirtelim). O. Dollfus, gene aynı yerde «değiştirilmiş peyzaj»ı tanımlarken, sürekli biçimde hareket halinde olan bu toplayıcı ve avcı toplulukların, hayvancılık ya da tarımla uğraşmasalar bile peyzajı geriye dönülmez biçimde değişime uğrattıklarını söylüyor. Ne var ki bunu örneklendirmiyor, daha doğrusu örneklendiremiyor. Bunu yapabilmesi zaten imkânsız. Çünkü toplayıcı ve avcı topluluklar, avlanmak için kullandıkları «ateş»ten başka doğal ortamı değiştirecek bir imkâna sahip değiller. Bu da o denli büyük bir değiştirme gücü sayılmaz. Fakat, insan toplulukları «ateş»i tarım yapmak için gereken alanı elde etmek amacıyla (çalılıkları, ormanları yakarak) kullandıkları artık bir başka «döneme» girilmektedir. İnsan toplulukları artık hayvancılık ve tarımla uğraşmaya başlamaktadırlar. Bitki örtüsü bir yandan tarıma yeni alanlar için, öte yandan da hayvanların beslenmeleri, otlamaları nedeniyle ortadan kaldırılır ya da değiştirilirken, bunların sonucunda aşınım, v.b. olaylar yeni biçimlere bürünür. Hayvancılık ve tarımla uğraşan insanlar doğal ortamın değişmesinde etkin biçimde yeralırlar. Avcılık yaparken avlanmak için kullandığı ateş «kazay-

la», yani bir «yan sonuç» olarak ağaçların v.b. yanmasına ve ortamın değişmesine neden olabilirdi. Ne var ki, ortamın değişmesi değildi amaçlanan. Oysa, tarla elde etmek için ateşi kullanmak doğal ortamı değiştirmeyi amaçlar doğrudan doğruya. Bu durumda bir «beklenmedik sonuç» sözkonusu değildir. Amaçlı bir eylemle karşı karşıyayız. Hayvancılık ve tarımla uğraşan insanlar, doğanın onlara sunduğu ortamı bilinçli bir eylemle (bu, tohum halında bir bilinç olsa bile) değiştirmekteler demek ki. Şu halde, değiştirilmiş ortam ve dolayısıyla değiştirilmiş peyzajlar bir geçiş dönemini yansıtmaktalar; düzenlenmiş peyzajlara geçişi yansıtmaktalar. Dollfus, bir «geçişi oluşturabilecekler»ini söylüyor.[45] Bir geçişi oluşturmadıkları da olabilir diyor. Az önce söylediklerimize bakılırsa, biz değiştirilmiş peyzajların, tohum halında bile olsa bilinçli bir eyleme dayandıkları için, zorunlu olarak bir geçişi, değiştirici eylemdeki «bilinç» ögesinin daha yüksek bir dereceye ulaştığı «düzenlenmiş peyzajlar»a geçişi getirdiğini düşünüyoruz. Dollfus, değiştirilmiş peyzajların, düzenlenmiş peyzajlara doğru bir geçişi oluşturmayabileceklerini söylemesinin nedeni düşüncesinde «bilinçli eylem» ögesine ve bu ögenin evrimine yer vermemesidir. Dollfus şunları der: «Değiştirilmiş peyzajlar doğal ortamın bozulması anlamına gelmezler her zaman. Düzenlenmiş peyzajlara doğru bir geçişi oluşturabilirler.»[46] Görüldüğü gibi Dollfus, belirli bir dönemde, toplayıcı-avcı insan toplulukları, bir başka dönemde ise hayvancılık tarımla uğraşan insan toplulukları ile doğal ortamı karşı karşıya getiren hareketi «edilgen yan»dan, yani «doğal ortam» yönünden görmekte. Bu yönden bakıldığında iki şey «muhtemel»: 1) Değiştirilmiş peyzajlar doğal ortamın bozulması anlamına gelirler; bu durumda bir başka aşamaya («düzenlenmış peyzajlar» aşamasında) geçişe imkân verecek olumlu «işe yarar» doğal öge kalmamıştır. Değiştirilmiş peyzajlar, düzenlenmiş peyzajlara doğru bir geçişi oluşturamazlar; ya da 2) Değiştirilmiş peyzajlar düzenlenmiş peyzajlara doğru bir geçişi oluşturabilirler. Oysa, insan toplulukları ile doğal ortamı karşı karşıya getiren harekete, «etkin yan»dan, yani «insan toplulukları» yönünden baktığımızda bu harekette gördüğümüz şey, her zaman bilinçli bir eylem olan «insan eylemi»nin gelişen «bilinçlilik» ögesidir. İnsan eylemi doğayı dönüştürmede giderek daha etken olmakta, yani insan eylemi içindeki bilinçlilik ögesi giderek daha ağır basmaktadır. İşte insan toplulukları ile doğal ortamı, yani verili ortamı karşı karşıya getiren harekete bu yönden baktığımızda Dollfus'un «değiştirilmiş peyzaj» adını verdiği peyzajın «düzenlenmiş peyzaja» doğru bir geçişi oluşturduğunu söylüyoruz. Dollfus'un saydığı üçüncü tür peyzaj «düzenlenmiş peyzajlar». Bunlar doğal ortam üzerine yapılan «düşünülmüş sürekli ve hep birlikte»[47] gerçekleştirilen bir eylemin yansısıdırlar. Tek bir bireyin değil, belirli amaçlara ulaşmak isteyen bir toplumun ortaklaşa bir eyleminin sonucudurlar. Bunun yanında düşünülmüş, yani bir bilinçli eylemin yansıdır da bu peyzajlar. Toplu halde hareket eden bu «grup, mekânı sahip olduğu tekniklere toplumsal yapısına ekonomik sistemine göre örgütler.»[48] Öte yandan, verili-doğal ortamın değişebilmesi için «insan eylemi»nin sürekli, belirli bir süre boyunca ara vermeden gerçekleşmesi gerekir. Toparlarsak: Verili-doğal ortamı bir coğrafî ortama dönüştüren düzenlemeler bu verili-doğal ortam ile bu ortamı örgütleme imkânlarının güçlerinin mücadelesinden doğan bir bileşkedir. Başka deyişle, her toplum belirli bir verili-doğal ortamla karşı karşıyadır. Çünkü her toplum belirli topraklar üzerinde yaşar. Öte yandan, her toplum gelişiminin değişik aşamalarında «üzerinde yaşadığı toprakları» yani verili-doğal ortamı yalnızca değiştirmek değil, dönüştürmek için de değişik imkânlara sahiptir. Olaya daha da gerçeklik kazandırmak için, değişik gelişme aşamalarında bulunan toplumları alırsak belirli bir verili- doğal ortamın, dolayısıyla belirli bir verili-doğal peyzajın birden çok düzenlenmiş peyzaj ortaya çıkabileceği görülür. Basit bir benzetmeyle, aralarında beceri farkı olan zanaatçıların aynı çamurdan, nitelikçe farklı eserler yaratmaları gibi. Demek oluyor ki, ortak bir verili doğal ortamı, gelişme aşamaları birbirinden farklı toplumlar farklı biçimlerde «müdahale» ediyorlar. Ne var ki, farklı gelişme aşamasındaki toplumlar hepsi için ortak, tek bir verili-doğa ortam ile değil, farklı verili-doğal ortamlarla karşı karşıyadırlar. Yukardaki benzetmeye dönersek, aralarında beceri farkı olan zanaatçı-

lar aynı çamur ile değil, ayrı çamurlar ile çalışmaktalar. Buna karşın, belirli bir toplumun, yani belirli bir verili-doğal ortamı ve bu toplumun belirli bir gelişme aşamasını ele alırsak, bu toplum kendi verili-doğal ortamını düzenlemek için kimi zaman tek bir imkâna sahiptir. Dikkat edilirse, burada hep bir «toplum»dan ve bu toplumun gelişme aşamalarından sözedilmekte. Başka deyişle olaylar «toplumsal formasyon» düzeyinde ele alınmakta. Oysa bir başka ve daha yüksek soyutlama düzeyine geçtiğimizde, «üretim tarzı» düzeyine geçtiğimizde verili-doğal ortam ile insan toplulukları arasındaki ilişki üzerine çok daha verimli sonuçlar elde edilebilir. Çoklukla öne sürülen iki kavramı ele alalım: «Doğal kaynaklar» ve «doğal engeller». Bu iki kavram, coğrafyacılar arasında oldukça eski bir geçmişi olan bir tartışmanın iki tarafını oluşturur. Birkaç kelime de buna değinebiliriz. Kimi coğrafyacılara göre, doğal veriler insan eylemini belirler; bu açıdan bir «doğal engeller»den sözedilir. Kimilerine göre, doğal veriler insana sunulmuş kaynaklardır, imkânlardır; bu açıdan doğa en genel biçimde bir kaynaklar bütünüdür. Görüleceği gibi bu iki taraftan her biri kimi zaman ötekine hakverse bile, statik (durağan) bir anlayış içindedir. Her verili-doğal ortam onu kullanmaya yönelen «insan eylemi»nin kökenlendiği üretim tarzı açısından bir anlam kazanır. Belirli bir üretim tarzı için «engel» olan bir verili-doğal ortam ögesi, bir başka üretim tarzı için «kaynak» olacaktır. Bunlar elbette ki genel sözler; ama gene de statik bir anlayışa düşmeyen sözler. Sözgelimi uranyum, v.b. madenler ancak çağımızda bir anlam kazandılar. Eğimli ve küçük boyutlu tarlalar kol gücüne, karasabana, v.b. dayanan tarımsal üretim için bir «kaynak»sa aynı tarlalar motorlu araç kullanan tarımsal üretim için o denli bir «kaynak» değildirler. Eğime uygun malzemenin satın alınmasına yapılan harcamalar, v.b. ovada bulunan aynı boyutta bir tarladan daha masraflı kılacaktır bu tarlayı. Örnekler hem daha çoğaltılabilir, hem de daha anlamlı kılınabilir. Önemli olan, üretim tarzları açısından bir tarihî ânın kaynağının bir başka tarihî anın engeli, bir tarihî anın engelinin ise bir başka tarihî anın kaynağının bir başka tarihî anın önemli nokta da, tek bir verili ortamı (dolayısıyla tek bir verili peyzajın) değişik, birbirinden ayrı, insanlaştırılmış peyzajlara (dolayısıyla ortamlara) imkân verebileceği. İnsanlaştırılmış ortamlar deyimiyle, sözünü ettiğimiz halde daha sonra açıklayacağımızı, eklediğimiz bir terime eğilebiiliriz: «Ekumen». O. Dollfus, «Ekumen»i yaşanabilir mekân olarak, «doğal koşulların, toplumsal hayatın örgütlenmesine imkân verdikleri mekân[48] olarak tanımlar. Yukarda açıklamaya çalıştığımız gibi, doğal koşulların toplumsal hayatın örgütlenmesinde oynadıkları rol tarihî bir karakter taşır. Ekumen, yaşanabilir mekân olarak tanımlanırsa, gözününe alınması gereken şey, bu verili mekânın yaşanabilirlik derecesidir. Yaşanabilirlik ise insanın dönüştürücü eyleminin tarihîliğine bağlıdır. Öte yandan ekumen yaşanabilir mekânsa, bu, bir başka şeyi de çağrıştırır: Bu mekânın insanlar tarafından «işgâl» edildiğini, yani yaşandığını. Öyleyse ekumen yaşanabilir-yaşanan mekândır. Bıldığimiz bir başka şey, insanın dönüştürücü eyleleminin verili-doğal, ya da «el değmemiş» ortamları «mekânları» insanlaştırması. Bu insanlaştırma eylemiyle yeni tür mekânlar yaratır: İnsanî mekân ya da coğrafî mekân. Coğrafi mekânın bir veri olmayıp, bir yaratım, bir ürün olduğu bütün söylenenleri belirleyen bir önermedir.

Şimdı çoklukla kullanılan bir mekân bölümleme biçimine eğilelim. Bir kırsal, bir de şehirsel olanlardan sözedilebilir. Genellikle böyle yapmakla da anlatıma açıklık kazandırıldığı düşünülür. Gerçekte bu ayırım bir varsayımdan hareket eder: Ben böyle bir ayırım yapıyorum, bu ayırımı da şu ölçütlere göre yapıyorum; beni dinleyen okuyan kişi de aynı ayırımı yapıyor, hem de aynı ölçütleri kullanarak. Bır an ölçütlerin aynı olduğunu ve buna bağlı olarak da ayırımı belirleyen sınırların örtüştüğünü kabul etsek bile böyle bir ayırımın nesnel bir gerçekliği olabilir mi? Sözgelimi nedir kırsal alan (ya da «mekân») denilen? Ve buna bağlı olarak varlık kazanan şehirsel mekân? «Kırsal mekân her şeyden önce hayvancılık ve tarım etkinliklerinin alanıdır bugün ve daha çok da bu etkinliklerin alanıydı.»[50] Tarımsal üretim ve hayvancılık mekâna kırsal niteliği kazandıran özellikler. Bu özellikler, kırsal mekânın ayırıcı özellikleridir. Bu açıdan nesnel bir gerçekliği dile getirirler.

«Tarımın gelişme derecesi ne olursa olsun»[51] kırsal mekânın ögeleri, iklim koşullarına bağımlıdır. Toprak kullanım biçimleri, tarımsal teknikler değişik olsa, aralarında gelişme açısından farklar bulunsa bile toprakların niteliği, bileşimi, iklim koşulları, v.b. ögeler tarımsal etkinlikler üzerinde ağırlıklarını duyururlar. Tarımsal etkinlik belirli bir toprak parçasında yapıldığına göre bu belirlenmeyi duyması doğaldır. Şehirsel mekân ise, şehirsel yerleşmenin yaşaması için gerekli olan mekândır. Tartışılması gereken birkaç terimle karşı karşıyayız, «şehirsel yerleşme» gibi. Bunların tartışması şu an için bizi ilgilendirmiyor. Öncelikle en genel çizgileri vermek zorunlu. Uzun zaman boyunca şehirsel mekân ile kırsal mekân ayrımı yapmak güç değildi. Şehirin sınırları belli idi. Her şehir surlarla çevrili idi. Çoklukla surların ötesinde, öbür şehrin surlarına kadar toprak mülkiyetinin serflerin ve senyörlerin yaşadığı kırsal mekân yer alıyordu. İki mekânın ayrımı belirgindi. Oysa günümüzde kimi ülkelerde, ve gittikçe daha çok sayıda ülkede böyle bir belirgin ayrım görmek oldukça güç. Şehir nerde başlıyor, nerde bitip yerini kıra, kırsal mekâna bırakıyor? Dikkat edilirse, şehrin nerde başlayıp nerde yerini krısal mekâna bıraktığı gibi bir anlayış «mekân»ın değişik parçaların yanyana getirilmesinden oluştuğunu ileri süren bir anlayıştır. Böyle bir anlayışın, son derece girift ilişkiler sunan ve bundan ötürü de değişik soyutlama düzeylerine imkân veren «mekân»ı kısırlaştırdığını tek bir mekânı bütün bir potensiyel olan «mekân»ın yerine koyduğuna değinmiştik. Biz gene geriye döner, şehirsel mekân ile kırsal mekânın birbirinden sınır çizgileriyle ayrıldığını söylersek şu an için belki daha anlaşılır olabiliriz. Şehirsel mekân ile kırsal mekânın yeryüzünde görülebilen sınırlarla, yani gerçekte bu mekânları ayıran sınırlardan yalnızca biriyle, ayrıldığını söylersek, buna şehirsel mekân ile kırsal mekânın tarihî olarak kimlik kazandıklarını eklememiz gerekir. Toprak mülkiyeti karşısında sermayenin bağımsızlık kazanma süreci içinde ortaya çıkan kırsal mekân şehirsel mekân ayırımı bu sürecin başlarında oldukça belirgindi. Sermayenin bağımsızlık kazanması, giderek temel güç durumunu alması ile şehirsel mekânın alanı genişler. Buna bağlı olarak da kırsal mekânın alanı geriler. Oysa bugün böyle yatay ve tek boyutlu bir hareket gelişmiş kapitalist ülkelerde görülmemekte. Hiç olmazsa eskisi kadar belirgin değil. Her iki mekân birbiriyle içice geçmiş durumda. Var olan bu durum bir dizi «bilim adamı»nın artık sanayi toplumundan (endüstriyel toplumdan) ve hattâ «sanayi-sonrası toplumdan» (post-endüstriyel toplumdan) sözetmesine imkân veriyor. Buna uygun düşen «mekân» ise şehirsel ve kırsal mekânlara yer vermeyen bir «mekân»dır. Toplumların, «sanayi toplumu» «sanayi-sonrası» toplumlar olarak nitelenmesine karşı çıkan bizler toplumları böyle terimlerle niteleyen sorunsalı yıkmalı, yerine kendi sorunsalımızı koymalıyız. Sorunsalımız, «bilim adamları»na şehir ile kır ayırımının ortadan kalktığını tek bir «sanayi toplumu mekânı»ndan sözetmeye imkân veren ögelerin hesabını verebilmeli, bu ögeleri gerçek yerlerine oturtabilmeli. Sorunsalımız tarihin belirli bir döneminde **gözle görülebilen tek bir mekânda** birbirinden sınır çizgileriyle ayrılan şehirsel ve kırsal mekânların o dönemden beri özel mülkiyete dayanan toplumların toplam mekânında bir başka düzeyde varlığını sürdürdüğünü gösterebilmeli. Bu söylediklerimiz çok genel ve belki de bu nedenle çok soyutta kalabilecek sözler. Ne var ki bunların belirli bir biçimde söylenmesi gerekiyordu. Geriye bunları daha derinlemesine, daha açık bir biçimde ele almak, düzeltmeler gerekecekse yapmak kalıyor. ■

«Bu yazının teorik çerçevesinin oluşturulmasında P. George, O. Dollfus ve Y. Lacoste'un eserlerinden büyük ölçüde yararlandığımı belirtmeliyim.»

[1] J. B. Garnier, *Géographie: Méthodes et perspectives*, Masson, Paris, 1971, s. 56.

[2] O. Dollfus, *L'Espace géographie, Que Sais-Je*, PUF, Paris, 1970, s. 29.

[3] *A.g.e.*, s. 29.

[4] P. George, B. Kayser, R. Guglielmo, Y. Lacoste, *La géographie active*, PUF, Paris, 1964, s. 304.

[5] *A.g.e.*, s. 304-306.

[6] *A.g.e.*, s. 308.

[7] *A.g.e.*, s. 310.

[8] *A.g.e.*, s. 305.

[9] *A.g.e.*, s. 311.
[10] *A.g.e.*, s. 302.
[11] P. George, *L'Action humaine*, PUF, Paris, 1968, s. 171.
[12] *La géographie active*, s. 306.
[13] *L'Espace géographique*, s. 121.
[14] *L'Action humaine*, s. 7.
[15] *Géographie: méthodes et...*, s. 111.
[16] *L'Espace Géographiques*, s. 70.
[17] *La géographie active*, s. 304.
[18] *L'Espace géographique*, s. 20.
[19] *Géographie: methodes et...*, s. 74.
[20] *A.g.e.*, s. 81.
[21] *L'Espace géographique*, s. 20.
[22] *A.g.e.*, s. 20.
[23] *Géographie: methodes...*, s. 112
[24] *A.g.e.*, s. 111
[25] *A.g.e.*, s. 111.
[26] O. Dollfus, *L'Analyse géographique, Que Sais-je*, PUF, Paris, 1971, s. 84.
[27] O. Dollfus, *L'Espace...*, s. 30.
[28] *La géographie active*, s. 343.
[29] *A.g.e.*, s. 343.
[30] *A.g.e.*, s. 326.
[31] C. Raffestin, *Espace, temps, et Frontiére, Cahiers de Géographie de Québec*, no, 43, 1974, s. 23.
[32] *L'Anayse géo...*, s. 78.
[33] *La Géographie active*, s. 327.
[34] *A.g.e*, s. 327.
[35] *La Géographie: methodes...*, s. 62.
[36] *L'Espace géo ..*, s. 9.
[37] *La Géographie: méthodes...*, s. 74.
[38] M. Phlipponeau, *Géographie et Actian*, A. Colin, Paris, 1960, s. 15.
[39] *A.g.e.*, s. 8.
[40] R. Clozier, *Les Etapes de la géographie*, PUF, Que Sais-je, Paris, s. 90.
[41] O. Dollfus, *L'Analyse...*, s. 9-10.
[42] *A.g.e.*, s. 10.
[43] O. Dollfus, *L'Espace...*, s 30-33
[44] *A.g.e.*, s. 30.
[45] *A.g.e.*, s. 33.
[46] *A.g.e.*, s. 33.
[47] *A.g.e.*, s. 33.
[48] *A.g.e.*, s. 33.
[49] *A.g.e.*, s. 5.
[50] *A.g.e.*, s. 71.
[51] *A.g.e.*, s. 72.

EROL ÇANKAYA

«Özgürlük» ve «Bağlanma» Sorunları Üstüne

ÖNCE

Türkiye'deki günlük yayın organlarında yazmanın oldukça sıkıntılı yanları var. Çeşitli nedenleri var bunun; en başta, yazının belirli bir uzunluğu aşmaması gerekiyor ki bu kurala hak vermeli. Ama yazı kısaldıkça ele alınan sorun iyice çapraşıyor, kaçınılmaz olarak içinden çıkılmaz bir duruma sürükleniliyor. Ayrıca kimileri tarafından reddedilse de yazarı oto-sansüre götüren, literatürü fazla kullanamama gibi «anlamsız» kısıtlamaları da hatırlamak yerinde olur. Bütün bunların yanında işin içine bir de o «mizanpaj zorunlulukları» girip kimi satırlar yayım dışı bırakılınca meram anlatmak oldukça güçleşiyor. Ve bu işin en tehlikeli olan yanı da hiç istenmeyen durumların, aykırı yorumlara uygun bir yapının ortaya çıkması.

Yazdığım bir yazı da geçtiğimiz yılın son aylarında bir gazetede bazı bölümleri çıkartılmış olarak yayımlanmasaydı ben de bunları bilemiyecektim. Çıkartılan bölümlerin çıkartılma nedeninin ne olduğunu bilmiyorum şu evrede. Nedeni ne olursa olsun «özgürlük» üstüne bir deneme yazarken bile daha işin başında özgürlüğün kısıtlanmasını görmek çok «mizahî» bir durum.

Çıkartılan bölümlerden Jdanov'la ilişkili olanı yazının en önemli yerlerinden biriydi. Üstelik yazıyı okumuş kimileri tarafından Jdanovculuk suçlamasına muhatap olmasam bu durumun farkına da varamıyacaktır. Bu nedenle kimi dergilerde sorunun tartışılmasını da fırsat bilerek biraz daha açıp bu konu üzerinde tekrar durmak istiyorum. Bu da, andığım yazıya kaynak olan bir alıntıyı burada da yapmayı gerekli kılıyor.

«ÖZGÜR» BİR SANATÇI!..

1972 yılında adını değil de (C) rümuzunu kullanan bir özgür edebiyat dehası sosyal-demokrat bir partinin aylık yayın organında şöyle yazıyordu: «... (Sanatçı)„ TİP ortaya çıkınca ona yönelmiştir. Ne var ki TİP'in son yıllarında büyük bir sanatçı topluluğunun bu partiden uzaklaştığı da bir gerçektir. Çünkü TİP, bir kere sanatçıyı kendine ısındırdıktan sonra yaratma özgürlüğüne karışmağa başlamış, bir 'parti sanatı' kurmak istemiştir. Oysa Türk sanatçısı 'parti sanatına' karşıdır. Siyasayı bir silah olarak görebilir, ama siyasanın kendi yaratma özgürlüğünü sınırlamasını kabul edemez.»

Her neyse, bu da bir düşüncedir, tartışılır tabii. Ama öncelikle şu noktaya dikkat etmek gerekiyor. Özgürlüğünün üstüne titreyen bu kişinin bu özgürlüğünü rahatça ve hiç bir kısıtlamaya tâbi olmadan kullandığı dönemin koşullarını hatırlayalım. Eleştirilen partinin yöneticileri de yaygın kitle tutuklamalarının içindedir ve sıkıyönetim savcıları tarafından çeşitli biçimlerde «itham» edilmektedirler.

Şurasını da önemle belirtmek isterim ki bunları derken kesinlikle «ahlâkî» kaygılarla o geleneksel şarklı duygusallığından, hareket ettiğimi sanmıyorum. Aklıma gelen çok elverişli bir başka örnek vermek istiyorum buraya gelmişken. Aynı dönemde sosyalistlere karşı açılan geniş saldırı kampanyasının akıllı sözcülüğünü yapan biri «sağda ve solda vuruşanlar» üstüne bir tefrika yayımlıyordu. Bu tefrikanın birinde Yaşar Kemal'i de «onöre» ederek TİP aleyhindeki zaten bilinen bazı sözlerini kullanmaya kalkışınca Yaşar Kemal'in çok anlamlı bir «tekzip» yazısı gönderdiğini gördüm. Geçmişte sadece Sovyetlere küfretme özgürlüğü olduğu için Sovyetler Birliği'ne eleştiri de yöneltmeyen Yaşar Kemal, 12 Mart öncesinde eleştiri yapar ama karşısındaki «boksör»ün yumrukları 12 Mart'la birlikte bağlanınca hemen değişik bir konuma geçer. İşte belki de kimileri için çok önemsiz gibi gö-

rünen ama bence çok yerinde olan bu titizliktir bir sosyalistten beklenen. Sol içi farklılıklardaki yeri ne olursa olsun, gene Yaşar Kemal'in deyişiyle «eli koğlu bağlı bir boksörle» dövüşmeden «tat» alan biri olmaması beklenir yani. Eleştiri getirilsin ama sosyalistlerin tüm olarak ellerinin kollarının bağlandığı bir dönemde, en basit bir cevap hakkının bile sözkonusu olmadığı bir dönemde değil. Yoksa yapılan sol içi eleştiri mekanizmasının işleriliği içinde normal bir davranış değil, bırakın sosyalistliği normal bir insanın bile küçültücü bulacağı bir «eylem» olacaktır; «eylem» olmuştur, çünkü —bilinçli ya da bilinçsiz olsun farketmez— genelde uygulanan saldırı eyleminin çerçevesini aşamamıştır. Sosyalistleri övme özgürlüğünün olmadığı bir dönemde sosyalistleri eleştırme özgürlüğünü kullanmak! Buna eleştiri özgürlüğünü kullanmak değil, olsa olsa —iyi niyetli bir davranış kabul edersek— kendini kullandırtmak denir.. Özgürlük sorununu tartışmaya girerken ipucu olabilecek ilginç bir örnek olay işte!

Alıntıladığım yukarıdaki parça oldukça acıklı bir anlatımla örülmüş. Sanatçının bir kere ısınması.. Sonra kandırıldığını anlaması.. Ve yargı: Türk sanatçısı «parti sanatı»na karşıdır! Burjuva politikacılarının «Türk milleti komünizme karşıdır, hiçbir zaman itibar görmeyecektir» gibilerinden sözleri vardır ya onları hatırlatıyor insana. Üstelik «Türk sanatçıları» adına yargıya varmak gibi bir temsil yetkisi de tanımış kendisine. Vekâletnamesini kimlerden aldı, merak ediyorum gerçekten! Yazısının son cümlesi var bir de eklenmesi gereken. Sanatçı savaşa girermiş ama ancak gönüllü olarak girermiş! Ne denir!..

BİR KAVRAM OLARAK «ÖZGÜRLÜK»

Sorunun içli dışlı olması, «bağlanma» konusunu irdeleyebilmek için öncelikle «özgürlük» konusunu da ele almayı, özgürlüğün yer aldığı çerçeveyi açıklamayı gerekli kılıyor. Belirtmek gerekir ki bu çaba sırasında diyalektik olan bağı mekanik bir biçimde **parçalayarak** açıklamalar; «birbirlerinden ayrılmazlar» dendiği anda **ayrıldığını,** her şeyin dağıldığını bilerek, bu sakıncayı göze alarak ama yazı dilinin zorunlulukları nedeniyle yapılacak.

SANATÇI - PARTİ İLİŞKİLERİ VE JDANOV

Türkiye'de sanatçı-parti ilişkilerine henüz bir açıklık getirilmiş değil. Zaman zaman ortaya çıkan tartışmaların tarafları da daha çok, bireyci bir sanatın sözcülüğünü yapanlarla sosyalistlerdi. Bu tartışmalarda da genellikle, bireyci diye anılan kampın sözcüleri karşı tarafı dogmatiklikle, yaratma özgürlüğünü görmezden gelmekle suçlar, bu arada hemen malûm «Jdanovculuk» suçlamasına el atarak sustururlardı muarrızlarını. Sosyalistler de aynı biçimde, karşı tarafı bireycilikle, toplumu, işçi sınıfının sorunlarına sırt çevirmekle suçlar; devrimci bir sanat yapabilmek için partili olmanın gereğini anlatırlardı uzun uzun. Yani sorun sosyalistlerarası bir sorun olarak, sosyalist düşüncenin bir «sorun»u olarak ele alınmadı pek. Soruna politik suçlamalar düzeyinde bir dille yaklaşıldı, karşı taraf böylece «mahkûm» edilmiş oldu.

Ancak Stalin dönemi ve «stalinizm» olgusu sol düşünce içinde eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirilmeye başlandıktan sonra bu konuda da değişik tezlerin ileri sürüldüğünü görüyoruz. Stalin döneminden sonra çünkü sık sık öne sürülen başörnek Jdanovculuk'tu ve bu dönem uygulamaları ısrarla öne sürülerek Jdanov'un nasıl bir sanat celladı olduğu anlatılıyordu. Stalin dönemindeki hemen her şey gibi Jdanov'u ve sosyalist gerçekçilik adına yaptıklarını genel anlamıyla stalinizmden ayırmak pek mümkün değil. Bu nedenle uzun yıllar Stalin / Jdanov eşitlemesi içinde, ikincisine karşı çıkmak birincisine karşı çıkmayı da gerektireceği için sorun geçiştirildi, pek bir şey yazılmadı. Üstelik sorun daha gerilere gidiyordu ve Lenin'in ünlü metni «Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı»nın yorumlanmasıyla da Jdanov yaptıklarına, uygulamalarına uygun bir «temel» bulabiliyordu.

Jdanov döneminde birçok yanlışın yapıldığı ortadadır. Kitabında birçok Sovyet sanatçısının gericilikten Sovyet düşmanlığına, hattâ burjuva ajanlığına kadar uzanan çok ağır sıfatlarla suçlandığını görüyoruz. Zoşçenko, Ahmatova'dan, Soştakoviç, Haçaturyan, Prokofiev'e kadar birçok yazar ve besteci eski günlere özlem duymakla suçlanmaktadır. Defterden silinmelerinin nedeni olarak da Sovyet Leningrad'ını değil, eski St. Petersburg'u sev-

meleri gösteriliyor. Ama Jdanov'u döneminin koşullarından çekip alarak yargılamak da pek doğru değil. 20 milyon Sovyet insanının yok olduğu tarihin en büyük savaşının kan ve ateş çemberi içindeki bir toplum, olguları değerlendirirken ister istemez her etmeni hesaba katmak gerekiyor. Çünkü o etmenler de o dönemde yapılan her şeyi kaçınılmaz olarak belirliyordu. Jdanov'un Zoşçenko'yu «yargılarken» çıkış yaptığı gerekçeler sürüp giden savaştır örneğin: «Halkımız, eşi görülmedik derecede amansız bir savaşta kanını dökerken.. Sovyet devletinin hayatı bir pamuk ipliğine bağlıyken ve Sovyet halkı Almanları yenilgiye uğratmak için sayısız fedakârlıklarda bulunurken... Ama kendisi cephe gerisinde, Alma - Ata'da güvenlik içindeydi ve yardım etmek için parmağını bile kıpırdatmıyordu.»

Kitabında bu türden bir yaklaşımla, yani estetik olmaktan çok politik yargılamalarla kimilerinin gerici, hain, ajan v.b. ilan edildiğini görüyoruz. Aslında Jdanov'da da görülen o hep bildiğimiz, çevremizde çok zaman gördüğümüz «yararcı» anlayış. Ama kendisine böyle bir eleştiri yöneltilen Zoşçenko'nin neler dediğini de —amacımız Jdanov'un savunusu olmasa da— bilmek gerekiyor. Yazarlarının bir ideolojisi olmasının istenmesinden «ne can sıkıcı bir durum» diye söz eden, «..hiçbir parti bana çekici gelmezken nasıl belirli bir ideolojiye sahip olabilirim?» diye soran Zoşçenko'nun bu tavrını bilmek gerekli. Ancak o zaman yaklaşımımız Soljenitsin'den farklı bir konumda olabilecektir ve böyle olması gerektiği de sanırım kabul edilir.

Bir de şurası ilginçtir ki Türkiye'de şimdiye kadar «Jdanovculuk» suçlamasına muhatap olanlar hiçbir zaman Jdanov'u kaynak göstermedikleri halde bu sıfatla anılıp suçlandılar. Sorunun daha geriye, Lenin'e gittiği düşünülürse niye Lenincilikle suçlanılmadığı da sorulabilir. Sorun, Stalin / Jdanov ikilisinin yaptıklarından değil, «Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı» yazısıyla başlayan bir yanlıştan kaynaklanmaktadır o zaman, Lenin, adını andığımız yazısının bir yerinde şunları söylüyor: «Bir parti edebiyatı ilkesi neye dayanacaktır: Sosyalist işçi sınıfı açısından edebiyat belirli insanların ya da toplulukların tekelinde bir zenginleşme aracı olmamalı demekle yetinemeyiz. Aynı zamanda edebiyatın proletaryanın genel davasından bağımsız, kişisel bir iş olmaktan çıkmasını da savunmalıyız. Kahrolsun partisiz edebiyatçılar! Kahrolsun edebiyatın üstün insanları! Edebiyat işçi sınıfının genel davasının bir kısmı haline gelmeli.» Ayrıca, başka bir amaca hizmet eden bir anlayışın savunuculuğunu yapan sanatçıların basacakları çığlıkları pek önemsemiyor Lenin. Cümlenin tamamı şöyle: «Benim edebiyatı bir vidaya, canlı bir hareketi bir mekanizmaya benzetişim kusurludur. Özgür ideolojik mücadelenin, eleştiri özgürlüğünün edebî yaratma özgürlüğünün v.b. v.b. alçaltılması, gözden düşürülmesi, 'bürokratlaştırılması' anlamına geliyor diye böyle bir benzetme karşısında çığlığı basacak isterik aydınlar bulunacak belki. Bu tür çığlıklar özünde burjuva aydınlarının bireyciliğinin yansısından başka bir şey değildir.»

Bununla, bu temel ilkenin Jdanov'la bir ilgisi olmadığını, bunu savunmanın adının «Jdanovculuk» olamayacağını belirtmek istiyorum. Buna karşı çıkanlar belki de işlerine geldiği için Jdanov dönemi uygulamalarını, Jdanov tipi «sosyalist gerçekçiliği»ndeki önemli yanlışları öne sürerek sağdan bir yaklaşım yapıyorlar. Oysa doğru tavır soruna Marksistçe yaklaşmak, her olguyu bu yöntemle yerli yerine oturtmak olmalı. Stalin'in eleştirisi uzun yıllar nasıl sağ'dan ve antikomünist içerikli suçlamalar biçiminde, soğuk savaş terminolojisiyle yapıldıysa, Jdanov dönemine yapılan itirazlar da farksız oldu. Sosyalist gerçekçiliği hedef almış bireyci kaynaklar aynı ağzı kullanarak sürekli suçladılar. Oysa özlenen şey, Stalin dönemi için yapıldığı gibi Jdanov'un önerdikleri, yaptıkları için de Marksist eleştiri **yöntem**ini kullanmak şimdi. Bunun için de sosyalist düşüncenin dışına çıkmak, temel ilkelerden uzaklaşmak değil, tersine o ilkelere bağlı kalarak o düşüncenin ve sanatın ustalarına dönmek gerekiyor. Sosyalist gerçekçilik denince Jdanov'u akla getirmemek, «parti edebiyatı» sözkonusu olduğunda sanatçıların ajanlıkla suçlandıkları, «yaratma özgürlüklerine» karışıldığı, sınırlandığı bir sistemi düşlememek gerekiyor yani.

«Siyasayı» bir silah arkadaşı olarak görebileceksiniz ama bu silah sizin yaratma öz-

gürlüğünüzü sınırlayacak; savaşa gireceksiniz ama ancak gönüllü olarak girebileceksiniz! İlginç bir kafa karışıklığıdır bu, eğer «mugalâta» sözkonusu değilse. Hem bir ideolojiye inanacaksınız, hem de «gönülsüz» olarak savaşabileceksiniz! Ve bu ideolojiniz sizin yaratma özgürlüğünüzü sınırlayabilecek![1] Ama, «siyasayı bir silah arkadaşı olarak **görebilir**» denilirken farkında olmadan dışa vurulan yan bunun tersinin de pekalâ mümkün olduğudur. Yani isteyen görür, isteyen de görmeyebilir! Bay (C)'nin satırlarının gölgesinde görülen tipik bir mızmızlanma aslında. Derdi elbette yaratma özgürlüğü, ama bu «özgürlük» hangi sınıfın yararına bir «yaratma özgürlüğü»? Herkesin hiçbir kısıtlama olmaksızın dilediğini yazmak ve söylemekte özgür olduğunu, üstelik bireysel eğilimlere, düşünce ve hayâl gücüne daha geniş bir yer ayırmak gerektiğini de söylüyor anılan yazısında Lenin. Ama bu bireysel eğilimler, düşünce ve hayal gücü, estetik kurallar, sanatçıdan sanatçıya değişecek farklılıklar işçi sınıfının genel davasının kaynağından çıkış yapacaktır. Eğer sanatçı bu düşünceye içtenlikle inanıyorsa partili olmaktan niye çekinsin? Eğer bu dünya görüşüne içtenlikle inanıyorsa ve sanatı da bu doğrultudaysa hiçbir «zorlama»ya gerek kalmadan gönüllü olarak savaşmaktadır zaten.[2] Sanatçının yöntemine, bireysel farklılıklara, düşünce ve hayal gücüne daha çok yer ayırmak gerektiği, sanatçıların bu anlamda bir özgürlüklerinin daha baştan kabul edildiği ortada zaten. Ama itirazlar —Sovyet deneyi sözkonusu olursa— iktidarın girişimlerinin, gericiliğin tasfiyesinin karşısında olanlara niye «özgürlük» tanınmadığı yolunda olacaksa bu anlamda bir «özgürlük» çırpınışları üzerinde durmak gereksiz olacaktır.[3]

Bütün bunların yanında, önemsiz gibi görünecek ama kimilerinin niyetlerini olanca çıplaklığıyla ortaya çıkaracak bir soru var. Bu tip itirazlarla gelenlerin önerdikleri nelerdir ve sosyalist gerçekçiliğe alternatif olma iddiasında olan bu kişiler ortaya hangi ürünler koymuşlardır? Sürekli olarak anti-İdanovculuk oynayanların ürünlerinin Marksistçe bir değerlendirmesi de mutlaka yapılmalıdır. Çünkü sadece anti-jdanovcu olmak ideolojik içeriğin ölçütü değil. Sosyalist gerçekçiliğin önde gelen öyle ustaları var ki bunların Jdanovcu bir tutum içinde oldukları kesinlikle söylenemez. Bir Brecht diyelim; Brecht'in —sosyalist gerçekçiliğin bu önemli teorisyen ve pratisyenin— Jdanovcu olduğunu kim iddia edebilir? Brecht'te sadece bürokratik bir edebiyata karşı çıkmış olduğunu biliyoruz: Sadece çizmeler ölçüye göre yapılır. Ama yine aynı Brecht, bir şiirinde «iki tane gözün varsa senin/binlerce gözü var partinin» diyen bir sanatçı. Kendi saatinden çok «partinin tarih saatine» güvenen bir sanatçı.. Nâzım Hikmet de bizim için daha iyi bilinen bir örnek. «Revizyonistler,» diyor Nâzım Hikmet, «..sosyalist gerçekçilik yöntemini.. karalamak için onun tüm sanata sözüm ona bir sanatsal üniforma 'direktifi verdiği' uydurmasyonuna sarılıyorlar.» Bir de Aragon'u ve o ünlü şiirini akla getirirsek.. Örnekler Mayakovski ya da başkaları da eklenerek çoğaltılabilir ama gereksiz bu. Şunu düşünmek gerekiyor şimdi. Bu kişilerin ortaya koydukları ile yıllar yılı anti-İdanovculuğa soyunmuş, bundan başkaca bir meziyetleri olmayan kimilerinin kelimenin en bayağı anlamındaki bireyci ürünleri mi aynı hat üzerinde ele alınacaklar? Yani, sosyalist gerçekçiliğin alternatifleri bunlar mıdır?

Buraya getirmişken sözü, bir paragraflık da olsa bu değinmenin kapsamı dışına çıkıp bir anıştırma yapmak istiyorum. Yukarıdakine benzer bir mantık işleyişi her yerde görülüyor. Örneğin «slogan» tartışmalarından da gözlemlendi bu. Sosyalist gerçekçiliği temsil edecek örneklerden değil, böyle bir sanat yaptığı iddiasında olan iyi niyetli kişilerin, hem de en yetersiz, yanılgılı ürünleri eklektik bir tavırla ele alınır. Seçilen bu ürünler burjuva sanatının sorunsalı içinde yetkin sayılacak sanat eserlerinin karşısına çıkarılır: «Sosyalist gerçekçiliğin ilkel ürünlerine, kısır anlayışına bakın!» Nâzım Hikmet'i değerlendirirken «Makinalaşmak» şiirini temel alarak konuşan Mehmet Kaplan tavrıdır bu. «Solcu» Kaplan'lar ise eğer kasıtsız davranıyorlarsa bu eklektik tavırları üzerinde uzun boylu düşünmelidirler. Yeni «alternatifler» aramanın sürekli olarak sosyalist gerçekçiliğin dışına düştüğü de ortadayken...

Konuya dönerek, sosyalist düşüncenin ve sanatın dışında çözüm aramanın yanlış ol-

duğunu söyleyebiliriz. Sosyalist gerçekçiliğin sorunlarının ancak **kendi** yöntemiyle çözülebileceğini, kültür alanındaki içsel sapmalarına yine kendi sorunsalı içinde çözüm getirmenin mümkün olduğu gerçeğini unutmamak gerekiyor. Sosyalist düşüncenin böyle bir yetkinlikte olduğunu baştan kabul ederek, bu varsayımdan yola çıkarsak anlaşmazlık pek de güçlü bir ihtimal olmaktan çıkıyor. Sosyalist gerçekçiliğin kimi yanlış uygulamalarını, yanılgılarını öne sürerek mızmızlanmak, alternatif olarak bireyci, «ideolojisiz ve özgür» bir sanat anlayışını ikâme etmeye çalışmak yanlış bence. Bu herhalde, stalinizmin çıkmazlarını sosyalist düşüncenin çıkmazı, iflâsı olarak kabul etmekle özdeş olacaktır. Stalin, cellat, kasap v.b. gibi ürkütücü sözlerle anılır, komünizm belâsının tipik bir temsilcisi olarak da görülür; Marksist düşüncenin içinde kalarak da eleştirilir. Bunların ikisi farklı şeylerdir. Aynı biçimde Jdanov'un uygulamaları anlatılarak sosyalist gerçekçiliğin ne belâ bir şey olduğu bir güzel «kanıtlanmış» olur. Ama sosyalist gerçekçilik Jdanov demek değildir.

Bugüne kadar yapılagelense ne yazık ki daha çok bu oldu. «Jdanovculuk» diye —üstelik ne olduğu hayli belirsiz, tartışılmamış— bir terim küfür olarak kullanıldı; burjuva sanatını savunanların elinde suçlayıcı bir sıfat, bir silah olarak kaldı. Sorun, sosyalist kültür platformunda, bu platformun içsel bir olgusu, bir **sapma**sı olarak ele alınmadı pek. Sosyalist gerçekçiliği «dünyayı değiştiren ve yeniden kuran insanların gerçekçiliği» (Gorki) olarak anlıyorsak bu yapılmalıydı oysa.

Brecht'te «çizmeler» örneğinden başka ilginç bir de «yumurta» örneği var. Lukacs ise farklı bir tavır içinde. Lenin'in anılan yazısı üstüne «Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı»nda bir notu var Lukacs'ın. Bu kitabın önsözünde Krupskaya'ya gönderme yapan Lukacs, Lenin'in bu yazısında «güzel sanatlar olarak edebiyatı» kasdetmediğini, vurgulanan şeyin «parti literatürü» olduğunu söylüyor. Krupskaya'nın yazısını okuyamadığım için içeriğine ilişkin bir şey söyleyemesem de Lenin'in metni ortadadır. «Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı»nda yer alan çeşitli sorunlar, terim ya da kavramlar Lukacs'a hak vermeyi güçleştiriyor. Yazıda yer alan «edebî yaratma özgürlüğü», «kişisel insiyatif» ya da «bireysel eğilimler» ve «estetik kurallara daha çok yer ayırmak» gibi terim ya da ibareler amaçlanan şeyin **literatür** değil **edebiyat** olduğu tezini güçlendiriyor. Ben bunu şuna bağlıyorum. Bilindiği gibi Brecht'in «sosyalist gerçekçilik» teriminin karşısındadır Lukacs. O, bu terime karşılık «eleştirel gerçekçilik» gibi **evcilleştirilmiş** bir terimi yeğler ve kimilerinin pek hoşnut olduğu bir «geniş cephe» öneririr. Kimler yer almaktadır «Barış Hareketi»nin, bu «hümanist başkaldırının» geniş cephesinde? «Marksistler de, burjuva ideolojilerini benimseyenler de, dinsizler de, çeşitli dinlere inananlar da...» Bu tavır bence gündelik politikanın kısa vadeli taktikleriyle kültür-sanat sorunlarına yaklaşmanın, günlük politik mücadele içinde doğruluğu su götürmez kimi taktiklerin sanat alanında da mekanik bir biçimde uygulanmasının sonucu. Sanat olgusu gündelik ölçütlerle değerlendirilmez; daha uzun bir süreci kapsar çünkü. Bu nedenle, politik düzeyde «Halk Cephesi» yürürlükte olduğu için kültür alanında da benzerî ittifaklara girip —Lukacs'ın önerdiği gibi— burjuva ideolojilerini, ya da dinî düşüncelere inananlarla kültür mücadelesi verilmez. Hem pratikte nasıl işleyecektir bu? Diyelim ki anti-faşist bir Halk Cephesi kuruldu. Bunun zorunlu bir asgari müşterekler programı da olacaktır o halde. Bu durumda görünen o dur ki sosyalist sanatçılar sınıfsal çelişkileri vurgulayamayacaklardır; faşizmin sınıfsal kökeninin esasında burjuva kapitalist sistemin temelinde olduğu gerçeğini «asgarî müşterekler» çerçevesi dışına taştığı için söyleyemeyeceklerdir! Bunun yanında başka bir önemli nokta da bu işte «öncü»lüğün kimde olacağı sorunudur! Görüldüğü gibi oldukça karışık bir mekanizma bu!..[4]

Kaldığımız yerden devam edelim Lukacs'ın tezine ve dolayısıyla Lenin'in yazısına; yazının bir yerinde şöyle denmiş: «Edebiyat mekanik bir eşitlemeye, tek düzeliğe, çoğunluğun azınlık üzerindeki egemenliğine pek yatkın olmadığına kuşku yoktur. Bu alanda kişisel öncecilığe, bireysel eğilimlere, düşünce ve hayal gücüne, biçim ve içeriğe çok daha geniş bir yer ayırmak gerektiği tartışma götürmez bir gerçektir. Ama bütün bunlar bir işçi partisi çalışmalarının içinde, edebiyat ke-

siminin diğer çalışma bölümleriyle mekanik bir biçimde aynı tutulamıyacağını gösterir sadece.» Bu ne biçim bir işçi sınıfı partisidir ki parti literatüründe bireysel eğilimlere, kişisel öncecılığe, düşünce ve hayal gücüne çok daha geniş bır yer ayırmak gerektiği tartışma götürmez bir gerçek olarak sunuluyor.

Bu sözlerden hem Lukacs'ın getirdiğinin tersi çıkıyor, beri yandan da bir «parti edebiyatı»nın ipuçları veriliyor. Jdanov'un sosyalist gerçekçilik **yorumunda** ise bu ilkelerin uygulanmadığı gibi tersinin büyük bir özenle yapıldığı açıkça ortada. Edebıyat mekanık bir eşitlemeye, tekdüzeliğe indirgenmiş, çoğunluğun azınlık üzerindeki tahakkümü kayıtsız koşulsuz uygulanmıştır; sistemin dışında kalanlar ise gericilikten başlayıp ajanlığa, Sovyet düşmanlığına varan bir suçlamalar zinciri içinde tecrıt edilmiştir. Bunlar eleştirilebilir ama bu «ifrat»ı öne sürerek soruna özünden karşı çıkmak,. sosyalist düşüncenin dışında bir dille konuşarak, bu düşünceyi **ithal** malı **gözden geçirmelerle** sulandırmak da önemli bir yanlış. Üstelik daha tehlikeli boyutları olan birçok yeni yanlışa açık kapı bırakmak..

⁂

Değınme boyunca parti edebiyatından ve sanatçının «bağlanma»sından söz edildi. Değınme boyunca böyle bir bağlanmanın işçi sınıfının partısine olması gerektiği de açığa vuruldu. O halde günümüz Türkiye'sindeki sanatçının bu koşullardakı **yeri** ne olacaktır? İlk bakışta görülen, Türkiye'deki «işçi sınıfı partıleri»nin biraz fazla sayıda olduğudur. Bızde, Türkiye sosyalist hareketının günümüzdeki evresinde bir «işçi sınıfı partısi»nden değil, işçi sınıfı partilerinden söz edilıyor. Bugün, işçi sınıfının «özörgütü» olduğu Iddiasında olan, bunu ya açıkça ya da biraz mahçup bir ifadeyle sürdüren bir dizi parti vardır. Varolan bu durumun dışında sözkonusu partilere karşı bir konumda olan ve alternatif olma iddiasında bulunan değişık «siyaset»ler de tabloya renk katmaktadır. Bu nedenle, «özörgüt» olma payesini hayatın içinde «kazanmamış» varolan partilerin o sınıf adına sanatçılara yol gösterme hakkına sahip olmadıkları da bir varsayım olarak düşünülebilir.

Böyle bir işlevde bulunmayı kendine dert edinmiş sanatçılar ise böyle bir ortamda da «gönüllü» savaşlarını sürdürüyorlar zaten. Daha parti «yokken» andığımız türden bir bağlanmayı sürdüren, ama işçi sınıfı düşüncesine bağlanan, üstelik de yaratma özgürlükleri «sınırlanmayan» pek çok sanatçı gibi. Nâzım Hikmet örneğinde görüldüğü gibi. Bir bölüm sanatçı ise anti-jdanovcu ve «özgür» bir hat üzerinde yaratma özgürlüklerine toz kondurtmadan, bu «özgürlük»lerini gönüllerince kullanarak ilerliyorlar. Marx'ı Lenin'i «entellektüel radyoskopilere» yatırarak, Roger Garaudy ve benzerlerine doğru.

Louis Althusser, Lissenko olayı üstüne o ünlü yazısını, «Lissenko hıkâyesi bitti. Lissenkizmin nedenlerinin tarihi devam ediyor» diye bitiriyordu. Bu hesapla, Jdanov hıkâyesinin bittiği, ama onun bitmesinden sonra onu bahane eden başka bir «hikâye»nin başladığı söylenebilir.

«Bıtmiş hikâye hiç bitmeyecek hikâye» mi? ■

[1] «Siyasayı bir silah arkadaşı» olarak görmek politikayla (gündelik anlamda değil) sanat arasındaki kaçınılmaz olan diyalektik bağı gözardı etmek olmuyor mu? Yanyana duran, alanları farklı iki silah arkadaşı! Oysa «siyasa» yanında durulan silah arkadaşı değil, ne yazılırsa, ne yapılırsa yapılsın «kullanılan» silahın kendisidir Öyle, iddia edildiği gibi arada bir estikçe kullanılan silah değildir siyasa olgusu. Her sanatsal olgu onun ucundan geçerek etkin olur. Ama bu, kimilerinin karşısında çakaralmaz oluverir bazen. Bu mantık sık sık yakınır; okurun politik uğraşla ilgili kitapları okuduğundan «edebî» ürünlerinse okunmadığından dem vurur durur. Oysa okunan «edebî» ürünler de vardır. Ama bu ürünlerin niteliği ve bu bağın nedenleri üstüne eğilmek işine gelmediği için okuru suçlar durmadan, filanca da okunmazdı diye teselli eder kendi kendini. Okurun «soy» anlamdaki «edebî» ürünlere ilgi göstermesini ister salt; kendisininse «politika» diye bir sorunu yoktur!
Şüphesiz bu sorun bir ya da birkaç sanatçının çabasıyla çözülecek gibi değil. Sanat eseri niye okurundan kopmuştur, sanatçı niye *özgürlük* olarak kala kala kendi «piyasa özgürlüğüyle» başbaşa kalmıştır? Bağın kurulması da elbet uzun bir süreci gerekli kılıyor. Okur ve sanatçının yanlışlardan

kurtulacakları ve nesnel koşulların da uygun hale geldiği bir sürecin sonuna kadar..

[2] «Partili» sanatçılara garip bir antipati duyuluyor günümüzde. Bir düşünceye içtenlikle inanarak bunu eserine *koyan* her sanatçı mutlaka güdümlü bir sanat yapmakla suçlanıyor. Bence şu ya da bu ideolojik tezin sözgelimi bir romana sokulup sokulmaması değil, bunun yedirilip yedirilmemesi sorun olabilir ancak. Eğer o terim ya da kavram o romanda yama gibi kalmışsa sorun çıkar ortaya, yoksa niye kaygılanılsın. Bir dönemde «burjuvazi», «proletarya» gibi laflar yadırganılırdı Türkiye'de. Bu dönem «geçildi» ama aynı itirazlar bu kez örneğin «revizyonist» gibi kelimelere karşı yapılıyor. Bu kelimelerle karşılaştığında hemen bağımlı olan yazarının partisinden emir aldığını ya da partisine şirin görünmek için bunu yaptığını iddia etmek çok düşündürücü. İnsanın aklına hemen, bu iddiada bulunan kişinin yazarken kimlerden emir aldığını düşünmek gerekiyor. Tabii ikisi de boş!

[3] *Ne Yapmalı*'daki satırlar geliyor akla hemen. «Dar siyasi görüşlerle» ortaya çıkıp Marksizmin devrimci özünü «eleştirmek» için «eleştiri özgürlüğü»! Marksist düşüncenin yerine burjuva düşüncesini ikame etme «özgürlüğünden» başka bir şey mıydı o ünlü «eleştiri özgürlüğü» sloganı?

[4] Önümüzdeki dönemde daha da belirgin olarak bu doğrultuda bir kültür teorisinin temellerinin atılarak gündeme getirileceğinin ipuçları var şimdiden. Türkiye'deki uygulayıcıların «ileri kültür» gibi kapsamı belirsiz, ideolojik içeriği boşaltılmış bir sloganı sosyalist gerçekçilik terimine tercih ettikleri zaten ortada. Ne olduğu ve temeli açıklanmamış bir «ilerici edebiyat», «halkçı demokrat sanat» gibi evcilleşmiş terimlerle belki «savaşım» verilebilir ama sosyalist kültür mücadelesi verilmez. Bunun, varılan noktadan çok gerilere bir geri kayış ve politik taktikleri sanat alanına uygulama mekanizminin sonucu olduğu ortada. Barış, hümanist başkaldırı, ileri edebiyat! Asgarî netleşme gerçekleştikten sonra nasıl bir tablonun ortaya çıktığını hep birlikte göreceğiz.

Birikim'de kültür olayları...

Değinmeler / Günün Olayları / Kitaplar Sanat Olayları Filmler / Dergiler

DEĞİNMELER

«Otobüs» Olayı

Otobüs üzerine eli kalem tutan herkes yazdı nerdeyse. Ama ben doğrudan film üzerinde değil, yarattığı tepkiler üzerinde duracağım. Çünkü Tunç Okan'ın filmde bir anlatı yöntemi olarak benimsediği abartmacılık, yazılıp çizilenle film çevresinde yaratılan abartılı havanın yanında solda sıfır kalıyor. Doğrusu, hiçbir olumlu yanı olmadığını varsaysak da, ürkiye'deki eleştiri ortamının köksüzlüğünü, temelsizliğini somutladığı için alkışlamamız gerekir **Otobüs**'ü.

Belirgin olarak görülen şu: Yazarlarımızın bir bölüğü göklere çıkarırken, bir bölüğü de yerin dibine batırdı. (Kuşkusuz, Can Yücel, Onat Kutlar, Vedat Türkali gibi tutarlı bir yaklaşım içinde olanları katmıyorum bu kümelemeye.) Sözlü tartışmalarda, söyleşilerde de aynı tutum belirgindi.

Aslında doğal saymamız gerekirdi bunu. Ama karşıt uçlarda yer alanlar farklı dünya görüşlerine bağlı insanlar olsalardı. Oysa **bir sosyalist olarak** yaklaşıyorlardı filme ve birbirinin tam tersi düşünceler öne sürüyorlardı. Ayrıntılar değildi anlaşamadıkları. Hele Demirtaş Ceyhun'un, daha önce yazdıklarını unutarak filmi falan bir yana bırakıp yoz bir sanat anlayışını yaygınlaştırmak için **Otobüs**'ü egemen sınıfların tezgahladığını söylemesi hepsinin üstüne tüy dikti.

Demirtaş Ceyhun, 11 Ocak 1978'de **Vatan**'da yayımlanan «Otobüs Filmi ve Aydın Önemlemesi» başlıklı yazısında, daha önceki bir yazısını anarak, Tunç Okan'ın belli bir dünya görüşünden kaynaklanmayan yaklaşımını eleştiriyor, filmin bir olayı salt **göstermeyi** amaçladığını vurgulayıp, anlatılanın gerçekliğinin bir sanat yapıtı yaratmaya yetmeyeceğini belirtiyordu. Doğruydu söyledikleri. Filmin aydınlar arasında uyandırdığı yankıyı «aydın önemlemesi» kavramıyla açıklaması da. «Yanı, ilginçtir, aydınlarımız gösterileni değil de, gösterilen şeyi düşündükleri gibi görüyorlardı». Demirtaş Ceyhun'a göre, belki «bir başka tür aydın hastalığı»ydı bu. Yazı şu çağrı ve şu saptama ile son buluyordu: «Allah aşkına, bir kez de kendi yorumlarınızdan soyutlayarak seyredin, veya sil baştan düşünün şu filmi. Bakalım geriye ne kalacak?/ Sanırım bu filmden kazancımız da, bu olacak. Aydın önemlemesinin yanılgısı. Böyle bir yanılgıya kolayca düşebilme olasılığının çokluğu.»

Ama yine ilginçtir, aynı Demirtaş Ceyhun, aynı hafta yayımlanan **Yürüyüş**'te (s. 144, 10 Ocak 1978) sil baştan düşünmenin ve yanılgıya kolayca düşebilmenin parlak bir örneğini vermek istercesine kendini **devrimci önemlemesi**'ne kaptırarak filmi egemen sınıfların yeni bir oyunu olarak görmekle kalmıyor, işçi sınıfı ideolojisi adına uyarıcılık görevini de üstleniveriyordu. Neydi söyledikleri? Hadi biraz abartarak özetleyelim.

Bre gafiller, **Otobüs** filminin, sinema emekçilerinin ilk kez bir araya gelerek örgütlenme girişiminde bulundukları bir sırada ortaya çıkarıldığını görmüyor musunuz? Egemen sınıfların, sinemacıların örgütlenmesi karşısında, kamuoyuna, «onların zırlamalarına boş verin, işte yetenekli birinin neler yapabildiğini görün» dediğini nasıl farketmezsiniz?

Bre uyanık geçinen, ama işçi sınıfı ideolojisinden nasipsizler; egemen sınıfların hınzırlığı bununla da kalmıyor, Yılmaz Güney'e rakip olarak çıkarılıyor Okan. Üstelik ardında Avrupalı gavur var, gavurun verdiği ödüller var.

Şaka bir yana, Demirtaş Ceyhun bunları söylerken, mantığı falan es geçip, eğer sansürce yasaklanmasaydı, **Otobüs**'ün sinema emekçilerinin yürüyüşünden çok önce Türkiye'de gösterilmiş olacağını aklına getirmiyordu Ama doğrusu onun mantığıyla yürürsek, bunun da egemen sınıfların bir oyunu olduğunu söyleyebiliriz rahatça. Sansür devletin devlet de egemen sınıfların güdümünde olduğuna göre önce yasaklatırsın filmi. Böylece herkesin dikkati çekilmiş olur filme. Tam sinema emekçileri örgütlenirken bir Danıştay numarasıyla sürüverirsin piyasaya.

Böylesine açık konuşmuyor Ceyhun. Ama bu kuşkuyu taşıdığı kesin. İmanı kavî çünkü, uyumamaya, egemen sınıfların numarasını yutmamaya da kararlı. Neden mi? Ah, ah, bir adam nasipsiz oldu mu işçi sınıfı ideolojisinden sütçü beygiri gibi ayakta uyur böyle. Yahu, TV'nin **Otobüs** için nerdeyse yarım saatlik tanıtma programları yaptığını da mı görmediniz? Film henüz sinamalarda gösterilmekteyken parasal değeri 1 5 - 2 lira dolaylarında böylesi bedava reklam kimin kara gözleri için dersiniz? Ya Abdi İpekçi'nin, gazetesinin tam bir sayfasını Okan'a ayırması?

Okurlar bağışlasın beni, ciddi olamıyorum. Önümde 19 Nisan 1971 tarihli **Milliyet**'ten kesilmiş bir sayfa var. Ceyhun'un sözünü ettiği tam sayfalardan biri bu. Konuk da Yaşar Kemal. Gazetenin koleksiyonları karıştırılsa kim bilir daha kimlere ay-

rılmıştır o sayfa? (Nitekim yazısı yayımlanmadan önce, bir konuşma sırasında, hangi sinemacıya ayrılmıştır o sayfa diye kendine özgü coşkusuyla soran Demirtaş Ceyhun'a, Ali Habib Özgentürk, Halit Refiğ karşılığını vermişti gülerek.) Bu, ne bir gazetenin devrimciliğinin, ne de egemen sınıfların aracı olduğunun kanıtıdır. Bir gazetecilik olayıdır. Ya da bir konuya sınıfsal açıdan bakmanın ölçüsü bu değildir en azından.

TV'deki program da öyle. Ayda bir yayımlanan sözkonusu programın (Sanat 77) yapımcıları Taş devrinde soruşturmaya uğramışlar, ardından program tümüyle kaldırılmıştı yayından, Yanılmıyorsam, Nâzım Hikmet'in bir oyununun tanıtılmasıydı bunun nedeni. Yeni dönemde yaptıkları bir iki program ise hep kuşa çevrilerek konuyordu yayına. Büyük bir ihtimalle TRT'deki kargaşa içinde geçivermişti **Otobüs**. Tıpkı, Demirtaş Ceyhun'un sözünü ettiği roman açık oturumu gibi. Hatırlatmakta yarar var: Katılanların kitaplarının adları anılmamıştı belki reklam olur diye, ama kendileri yarım da değil tam bir saatlik programda günümüzün romancılarından nitelemesiyle reklam edilmiş olmuyorlar mıydı?

Bu örnekleri vermekten amacım ne bir kurumu, ne de kimi kişileri savunmak. Bir düşünüş biçiminin yanlışlığını göstermek. Olaylara, sorunlara, kafanızı kimi kavramlarla sınırlayarak yaklaştığınızda sağlıklı bir düşünce üretimi imkânsızlaşır. Öküz altında buzağı aramaktır bunun adı, bir de kendinden başka herkesi kör bilmemek.

Peki, Aziz Nesin'in tutumuna (**Milliyet Sanat Dergisi**, s. 256, 19 Aralık 1977) ne diyeceğiz? **Otobüs** filminin özüne kendi görüşleri açısından karşı olan Aziz Nesin'in, düşüncelerinden ötürü çekmediği kalmamış Aziz Nesin'in birden yasakçı kesilivermesine... O Aziz Nesin ki, daha dün, kendi görüşlerine ters düştüğü için **Büyük Grev** hikâyesini topa tutanlarla aynı çizgidedir bugün. Çok yakın bir geçmişte okul kitaplıklarından Türk yazarlarının kitaplarını toplatanların, benzeri gerekçelerle davrandıkları ne çabuk unutulmuştur. Sanata, hele böyle soyut, gerçeklikten yoksun, Türk köylüsünün aşağılanması benzeri gerekçelerle sınır koymaya kalkıştınız mı, sonu yoktur bunun. **Otobüs**'ü eleştirebilir, insanı aşağıladığını dayanaklarınızla gösterirsiniz. Ama Türk köylüsü öyle değil, böyledir; öyle yapmaz, şöyle yapar türünden bir mantık geliştirirseniz, çağdışı bulup kınadığınız sansürcülerden farkınız kalmaz.

Ben kendi payıma Aziz Nesin'i yanlış anladığımı kabullenmeye hazırım. **Tüm benliğimle**... Dilenir ki, anlık, geçici bir kızgınlığın duygusal tepkisi olsun bu.

Otobüs filmine gelince... Sanırım bunca sözden sonra filmle ilgili bir şeyler söylemek de gereklyor.

Can Yücel'in şu düşüncesini anacağım burada: «Bir kere, sanatçı, gözüne kestirdiği gerçeği dile getirme kaygısı içinde çalışırken, ele aldığı gerçekliğin parçalarından kimini abartmak, kimini ufalamakta özgür bellenmelidir. Yeter ki dile getirdiği gerçek doğru bildiğimiz gerçeğe ters düşmesin!..» (**Vatan**, 19 Ocak 1978).

İşte **Otobüs** filmine bu düşüncenin ışığında yaklaşmak gerekir. **Otobüs** varolan, bilinen bir gerçekliğin, yer yer abartılarak çarpıcı bir biçimde, kimi bölümlerini simgesel de sayabileceğimiz bir anlatımla görüntülenmesidir. Olurdu-olmazdı, doğru-yanlış mantığı filmin içeriği gözönüne alındığında geçerli değildir. Yönetmenin amacı, kabul edildiği gibi iki uygarlığı karşılaştırmaksa en uç örneklere gitmesi, abartıya baş vurması doğaldır. Onu, her yanı dökülen bir otobüsün görkemli bir alanda üç gün kalmasının imkânsızlığı ilgilendirmez. Amacına ulaşabilmesi için o otobüsün üç gün orada kalması gerekmektedir çünkü. Ona göre ana sorun otobüsün içindeki dokuz kişinin dramıdır, onların kişiliğinde somutlaşan bir dünyayla bir başka dünyanın çatışmasının doğurduğu trajiktir. Ayrıca sözkonusu trajiğin sosyo-ekonomik boyutlarıyla kavranması gibi bir kaygısı da yoktur yönetmenin. Olgunun öncesi, sonrası, oluşumu değildir vermek istediği, salt kendisidir; gördüğünü sinema diliyle somutlamaktır yaptığı.

Dram ve trajik kavramlarını kullanmam da yanlış belki. Klasik anlamıyla dram ve trajiğin belirmesi, her şeyden önce gerçekliğin insan boyutunun derinlemesine, çok yönlülükle verilebilmesine bağlı da ondan. Okan'ın kişileriyse bireylikten yoksun. Üstelik Batı toplumundan seçilen kişiler bir yanları vurgulanarak tipleştirilirken, **Otobüs**'teki sekiz kişi fiziksel görünümlerinin dışında bir başkalık taşımıyorlar. Sekiz ayrı görünümde tek insanla karşı karşıya seyirci. Yalnız gece kulübüne giden ve öldürülenin ayrıksılığı vurgulanıyor o kadar. Filmin bildirisinin zorunlu kıldığı bir şematizmin sonucu bu da. Temelde, iki ayrı dünyanın insanının çatışması değil anlatılan; buradan yola çıkarak ya da bu olguyu kullanarak iki ayrı toplumsal yapının ürünü olan değişik uygarlıkların, değerlerin çatışması.

Kanımca Tunç Okan, ekonomik geri kalmışlığın gelişmiş sanayi ülkelerine ihraç ettiği kol işçileri olgusunu, yedinci de değil, sekizinci adam diyeceğimiz kaçak işçi olayını, evrensel bir boyuta yerleştirip uygarlık çatışması biçiminde görüntüleyerek ve böylece belki de kapitalizmin çemazını bilincinde olmadan sergileyerek belgesel yanı ağır basan bir film ortaya koyuyor.

Bir uyarı **Otobüs** filmi. Üstelik evrensel olmayı başarabilmiş bir uyarı. Bir başyapıt değil belki. Bütünlük kavramı açısından bakarsanız bir sanat eseri olup olmadığı da tartışılabilir. Ama sinema sanatı açısından küçümsenemez. Filme emeği geçenlerin **tümünü** de kutlamak gerekir.

Hatırlansın: **Yaban**'da Türk köylüsünü aşağılıyor diye vatan hainliğiyle suçlanmamış mıydı Yakup Kadri? **Bizim Köy** yayımlandığında kıyamet kopmamış

mıydı? Hem sonra uzağa gitmeye ne gerek var. Yüksek Pazarkaya'nın birkaç ay önce yayımlanan **Oturma İzni** adlı hikâye kitabını okuyun. Sorunun korkunçluğunu göreceksiniz.

Sanata Saygısı Olmamak

Türk Dili dergisinin Ocak 1978 sayısında geçenlerde yitirdiğimiz Oğuz Atay'ın bir **hikâyesi**, bağışlayın bir öyküsü yayımlandı. Adı **«Demiryolu Hikâyecileri - Bir Rüya»**, bağışlayın **«Demiryolu Öykücüleri - Bir Düş»**.

Evet, yanılmadınız. Atay'ın hikâyesi başlığından başlayarak bir güzel sadeleştirilmiş. Aslının kopyesini görmesem inanmazdım böyle bir şeyi. Sanata, sanatçıya saygısı olan birinin inanabileceğini de sanmıyorum.

Baştan sondan şöyle bir karşılaştırdım iki metni. İşte birkaç paragraftan seçtiğim sadeleştirme, bağışlayın yalınlaştırma ya da arılaştırma örnekleri: Şehir_kent, hikâye-öykü, ümit-umut, ihmal etmek-savsaklamak, memur-görevli, bedava-parasız, şiddetle-acımasızca, taze-yeni, halimiz haraptı-halimiz bitikti (niye durumumuz değil), muhakkak-ille de, hissediyordum-duyumsuyordum, şehir isimleri-kent adları, hayat-yaşam, hatırlamak-anımsamak v.b...

Üstelik sayın sadeleştirici, bağışlayın yalınlaştırıcı ya da arılaştırıcı, hızını alamamış, kelime kelime değiştiremeyince cümle yapısını bozmakta ya da cümleyi kısaltıvermekte sakınca görmemiş. «İstasyon **binasına** bitişik», «istasyona bitişik» oluvermiş; «seyyar hikâye satıcılığı **yapıyorduk**» da (gezginci öykü satıcısıydık». Ama bu kadarı da az gelmiş olacak ki «Ayrıca sık sık karartma yapılıyor, **istasyonun ölgün ışıklar eserlerimizi aydınlatmaz oluyordu.**» cümlesi, enerji tasarrufu çağrılarının bilinçaltını şartlaması sonucu olacak, «Ayrıca sık sık karartma yapılıyordu» biçimine getirilivermiş.

Ötesine dayanamadım, bıraktım karşılaştırmayı. Bir önerim var şimdi; **tüm** sanatçılarımıza, tüm yazarlarımıza: Boşuna kafa patlatmayın, uğraşıp didinmeyin, hikâyenizi, yazınızın konusunu gönderin arılaştırıcı baylara, bir güzel yazsınlar sizin yerinize

Şakası bile korkunç. Bir kurumun dergisinde o kurumun ilkelerine aykırı bir yazı yayımlanamaz doğaldır bu. Ama **yayımlanmaz** o kadar. Kimse de kınamaz sizi. Amacınıza uygun davranmışsınızdır. Dergide yayımlanan yazılardan kım ya da kimler sorumluysa görevleri de bu değil midir?

Bir başka yol daha vardır üstelik: Sanatçıya sormak onun onayını almak. Böylesi bir değiştirmeye izin verecek olanın sanatçılığından kuşku duymak gerekir gerçi, ama kendi anlayışı doğrultusunda yeniden yazması sağlanabilir hiç değilse. Ya da kusura bakmayın der çeker hikâyesini.

Oğuş Atay yaşamıyordu denilecektir belki. Sanmıyorum. Hikâye ocak sayısında yayımlandığına göre, sadeleştirme işinin Atay'ın ölüm tarihi olan 13 Aralık'tan önce yapıldığı açık. Hem inandırıcı bir gerekçe de değil bu. Kurumun ilkeleri deyip bu sadeleştirmeyi doğal karşılayan TDK üyesi yazarlar (!) da var çünkü. Yetkilisi haydi haydi buluyordur bu hakkı kendinde.

Bir kuruma bağlı olmasa da, bir yayın organının belli ilkeleri vardır kuşkusuz. Bunlara uymak gerekir. Ama sanatçının ya da yazarın dergi yöneticisiyle bir çizgide anlaşmış olmaları da gerekir. Bu anlaşma, yöneticinin yazara danışmadan, keyfince onun anlatımıyla oynaması anlamına ise hiç gelmez. Hele böyle bir yeniden yazım sözkonusuysa Üstelik değiştirilen metin bir **hikâye** metnidir. Bunun adı ne kimi ilkelere bağlılıktır, ne de devrimcilik. Düpedüz **devrimciliktir** ve tek bir adı vardır: Sanata saygısızlık

TV'de Bir Açık Oturum

22.1.1978 pazar günü TV'de bir açık oturum izledik. Fethi Naci, Asım Bezirci ve Murat Belge'nin katıldığı, Rauf Mutluay'ın yönettiği açık oturumun amacı, edebiyatımızın 1977'deki durumunu yayımlanan eserlerden yola çıkarak değerlendirmekti. Bu amaç nereye kadar gerçekleşti, hangi pratik yarara yönelikti, burasını tartışmayacağım. Benzeri programlardan birine katılmak onuruna eriştiğim için, yöneticisinden yapımcısına kadar işi ne ölçüde ciddiye aldıklarına (!) tanık olduğumdan gereksiz buluyorum tartışmayı. Yalnız gerek Fethi Naci'nin sözlerinin uyandırdığı tepki, gerekse yaptığı iş dolayısıyla 1977'de yayımlanan yapıtların çoğunu okumuş biri olarak çevrede doğrudan bana yöneltilen sorular bir iki söz söylememi zorunlu kılıyor

Hemen belirteyim: Genelde Fethi Naci'nin düşünceleri doğru. Edebiyatımız açısından 1977 başarısız bir yıldır. Nitekim 1977'yi değerlendirirken bu olumsuzluğun altını çizdim. Artık, kimsenin kimseyi okumadığından mı, yoksa Nesin Vakfı Edebiyat Yıllığı'nın biraz tuzlu oluşundan mı (aslını ararsanız pahalı da değil ya), neden bilmem, yazdıklarım orada kalmış. İlgili bölümü aktaracağım şimdi Hiç değilse bir polemiğin içinde okunurluk kazanmış olur böylece

1977'deki maddî koşullar üzerinde durduktan sonra, raslantı bu ya, Fethi Naci'nin bir düşüncesinden yola çıkarak şu değerlendirmeyi yapmışım:

«Geçtiğimiz aylarda TV'de izlediğimiz bir açık oturumda (6.11.1977) Fethi Naci, Türk toplumunun hızlı bir değişim sürecine girdiğini, yazarlarımızın bu toplumsal gelişime ayak uyduramadığını söylüyordu. Katılınmayacak bir yargı değil bu

Elbette yazarın toplumsal gelişimi günü gününe yapıtına yansıtması anlamı çıkarılmamalı bu yargıdan. Böylesi bir yanılgının, 12 Mart dönemini konu alan öykü ve romanlarla hangi boyutlara ulaştığı görüldü. Bir şeyi daha gördük, asıl ders alınacak olanı; 12 Mart döneminin yanlış kavrandığını, Anlatılması gerekenin anlatılmadığını

Bilinç kavramına getiriliyor bu saptama bizi. Yazarın bilinçliliğine. Kuşkusuz, toplum yapısının, içinde yaşanılan durumun bilimsel bilginin ışığında kavranması anlamına geliyor bu. Ele alınan, anlatılan insanın gerçekliği toplumsal ilişkilerde beliriyor çünkü. Toplum yapısındaki gelişme kavranamamış, çelişkiler çözümlenememişse gerçekliğin bütün boyutlarıyla verilebilmesi olası mı?

Öykü de, roman da bu sorunla karşı karşıya günümüzde. Sanatın görevi, dünyanın değişimine katkıda bulunmak, bu değişimi hızlandırmaksa, önce değişimin boyutlarının bilinmesi gerek. Bunun için de sezgi yetmiyor artık. Gözlenen gerçeğin yansıtılması da. Gerçeği, yaşananı yorumlamak, okura dünyadaki yerini göstermek gerekiyor. Bilinçlenme sürecinin hızlanması, toplumsal bilincin oluşması buna bağlı. Bu ise önce sanatçının bilinçlenmesini zorunlu kılıyor. Günümüz sanatçısı bilimsel bilgiyle donanmış olmalı bu nedenle. Okurun gerisinde kalmamalı. Gerçekliği, bireysel ya da toplumsal olsun, yaşamın değişkenliği içinde yansıtabilmeli

1977'de yayımlanan öykü kitaplarıyla romanlara baktığımızda bu yolda bir atılım göremiyoruz. Yazarlarımız insana, insanın ve toplumun sorunlarına el yordamıyla yaklaşıyorlar sanki. Genel, orta malı bilgilerle yetiniyorlar. Toplumcu tavrı, toplumsal durumla ilgili kimi bilgileri sıralamak olarak alıyor; bozukluğunu gösterdikleri düzeni ancak işçi sınıfının değiştirebileceğini belirtmeyi devrimcilik sayıyorlar. Ama öykülerde, romanlarda ne işçiye, ne işçinin dünyasına rastlayabiliyorsunuz. Yaratılan işçi kahramanlar hep birer kukla, yaşamıyor, soluk almıyorlar.

İşte yazarlarımızın çözmek zorunda oldukları sorun bu. 1975, 1976 yıllarında ulaştığı çizgiyi aşmak zorunda öykümüz romanımız. Okur yazarını arıyor çünkü. İlgi yitirilmişse, yazılan okunmuyorsa, tek neden ağırlaşan maddi koşullar olamaz. Sanatın bir gereksinim olduğunu kabulleniyorsak suçu kendimizde de aramamız gerekiyor. Yazdıklarımızda... Yazdıklarımızın içeriğinde, biçiminde.

İşçinin öyküsü yazılsın demiyorum. Bu bir örnekti yalnızca. Hangi sınıftan olursa olsun insanı anlatmak öykünün, romanın görevi. Bunu biliyoruz. Tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde insanı ama. Duygulanımları, özlemleri, bencilliği göz ardı edilmeden; toplumdaki, dünyadaki yerine oturtularak; ilişkileri, eylemleri, değişkenliği unutulmadan...

Bu düşünceler hikâye ve romanda görülen tıkanmayla ilgili. Ama yalnız bu alanda değil biçimine katılmadığımı belirtmeedebiyatın bütün türlerinde bir tıkanma görülüyor. Bunun aşılacağına inanıyorum.

Yalnız, Fethi Naci'nin düşüncelerinin özüne değil, söylenış biçimine katılmadığımı belirtmeliyim. Dakikalarla sınırlı bir konuşmada, gerekçelerini sıralama şansından yoksunken kestirip atmak, altmışı aşkın eseri yok saymak, hem o eserlerin yazarlarına, hem de okura karşı onaylanabilecek bir davranış olmasa gerek. Okur sayısının sınırlılığından yakınılırken, otorite olarak tanıtılan birinin yirmi milyon seyirciye seslenerek okumamakla bir şey yitirmediklerini söylemesi, elbette hoşgörüyle karşılanamaz. Yargıları yüzde yüz doğru olsa da. Eleştirinin görevi yok saymak değil, yok saydığını var kılmanın koşullarını arayıp bulmaktır kanımca.

ATİLLA ÖZKIRIMLI

«SINIF MÜCADELESİ KESİNTİSİZDİR»

LE MONDE'un Samora Machel'le röportajı, 27.4.1976

LE MONDE'un kendisiyle yaptığı aşağıdaki röportajda Mozambik lideri Samora Machel, halk iktidarının güvenlik altına alınması için yerine getirilmesi gereken görevlerin bir tablosunu çizıyor Açıkça ortaya konuyor ki, devrimci demokratik süreç, sömürgecilerin sürülüp atılmasıyla sona ermiş değil, tersine FRELİMO'nun önderliğindeki sınıf mücadelesi şimdi daha güçlü biçimde ideolojik burjuva etkilerine karşı verilmektedir.

Kommunistischer Bund Afrika Komisyonu

LE MONDE: Mozambik'i yönetirken hangi güçlere dayanıyorsunuz ve ne tür bir dirençle karşılaşıyorsunuz?

MACHEL: Devrimci sürecin gücü, her zaman vurguladığımız gibi, işçilerle köylüler arasındaki ittifaka dayanır. Doğrudan doğruya, ya da bilimsel alanlarda, devlet hizmetlerinde olduğu gibi dolaylı yoldan, maddî malları üreten ve mülksüz bulunan bütün işçilerin geniş bir cephesi vardır

Buna karşılık «ulusal» burjuvazi yoktur Bizim «sömürgeci» bir burjuvaziyi kapsayan «içsel» bir burjuvazımız var

Sömürgeci burjuvazi, vahşi sömürüsü ve baskıcı sistemiyle büyük zenginlikleri biriktirmişti Bu burjuvazinin varoluşu, sömürgeci savaşa, PIDE'ye ve katliamlara dayanır, Sömürkeci sistem çökerken sözkonusu burjuvaziyi de birlikte çökertti. Önceki tutumundan ötürü hiç desteği bulunmayan burjuvazinin çoğunluğu da ülkeyi terk etti ve zenginliklerini garantör kimselere bırakmaya çalıştı.

Mozambik'in, en fazla 30 000 kişiyi geçmeyen küçük ve orta-burjuvazisi, oldukça yeni bir yaratımdır. Bu burjuvazi kesimi, Caetano'nun sömürgeci savaşı kaybettiğine inandığı, demagojik yöntemlerle sömürgeci burjuvaziye Afrikalıları katmayı denediği ve onlara birkaç lokma bir şeyler dağıttığı sırada olmuştu, küçük bir ev sahibi olmanın imkânları vardı o sıralar. En iyi ihtimalle bu burjuvalar «geliştirilmeye» teşvik ediliyorlardı, çünkü ara-ögelerden başka hiçbir şey olamazlardı: Eğer bunlar ulusal

burjuvazi olarak şekillenebilselerdi, yönetimdeki faşist sömürgeci burjuvazinin hasmı ve rakibi olurlardı.

Bu dönemde sadece iki güç vardı: FRELİMO ve sömürgecilik. Caetano, bu üçüncü gücü yaratmaya çalışırken, FRELİMO'ya bir düşman daha kazandıracağından emindi ve böylece FRELİMO'dan iktidarı almayı umuyordu.

Bundan ötürü Mozambik burjuvazisi özünde hiçbir biçimde ekonomik iktidara sahip değildir. O daha en ufak bir tarımsal ya da sınai girişime sahip olma fırsatı bile bulamamıştır. O sadece efendisinin vekili olmaya çağrıldığı için burjuvazidir. Sömürgecilerin kültürüne tapar ve bizim kendi kültürümüz olduğunu bilmezlikten gelir. Bu yüzden o kişiliksiz bir burjuvazidir ve bu koşullar altında onun direnç gösterip gösteremeyeceğini kendi kendime soruyorum.

LE MONDE: Yani burjuvaziye karşı mücadele her şeyden önce ideolojik bir mücadele oluyor?

MACHEL: Evet.

LE MONDE: Siz hep eski kurtarılmış bölgelerle Portekiz egemenliği altındaki bölgeler arasında, kentlerle kırsal yöreler arasında ayrım yapıyorsunuz. Neden?

MACHEL: Kurtarılmış bölgeler, sömürgeci sömürüden kurtarılmıştı. Ama aynı zamanda batıl inançlardan ve insanların doğaüstü güçlere teslim edilmesinden de kurtarılmıştı. Bize göre devrimin ilk niteliği toplumun, ve düşünce tarzının temelden dönüştürülmesi, insanlar arasında sevgi üstüne kurulmuş ilişkilerin şu iki temel araçla oluşturulmasıdır: kollektif değerlerin egemenliği ve yaratıcı insiyatifin serbest bırakılması. Bu devrimci fetihleri bütün ülkeye yaymamız gerek, özellikle de kentlere.

LE MONDE: Mozambik, hangi tip ekonomik gelişmeyi yeğleyecek?

MACHEL: Biz, bu gelişmenin temeli olarak tarımı seçtik, çünkü tarım daha az yatırım gerektiriyor, bu alanda kurtarılmış bölgelerde edindiğimiz birçok tecrübeye sahibiz ve yığınların en acil sorunlarını çözmeye yarayacak sonuçları hemen elde edebiliriz: yani beslenme ve giyinme sorunlarını kastediyorum. Fakat sanayii de ileriye doğru itişi sağlayacak öge olarak görüyoruz. tarımsal üretimin artırılması da ona bağlı. Sadece, ülkemizin muazzam doğal kaynaklarını yararlı biçimde kullanacak olan ağır sanayi, refahımızın temelini oluşturabilir ve ulusal bağımsızlığımızı güvence altına alabilir.

LE MONDE: Yani Batı'lı ekonomi çevreleriyle bağlantıyı keseceksiniz?

MACHEL: Her şey süreç içinde olur. Fakat bizim temel görevimiz bağımlı olmamaktır. Hem sosyalist hem de Batı'lı ülkelerle seve seve işbirliğine gireriz. Yapılan yardımların neden olduğu bağımlılığa son vermek istiyoruz.

LE MONDE: Bu politik ve ekonomik hedeflere ulaşmak için hangi iktidar modelini kuracaksınız?

MACHEL: Bir üsdeki köylüye ya da savaşçıya neye karşı savaştığını sorduğunuzu düşünün: sömürgeciliğe ya da kapitalizme karşı. On yıllık silahlı mücadele içinde o, bu ikisi arasında hiç ayrım yapmamıştır. Halkımız, sömürgeciliği reddederken, kapitalizmi de reddetti. Biz «halk demokrasisi»ni, işçi-köylü ittifakının iktidarının kurulduğu güncel bir aşama olarak tanımladık. Bu aşama, en önemli üretim araçlarının toplumsallaştırılmış bulunduğu ve çalışan kitlelerin devlete, bilimlere ve kültüre egemen olduğu bir toplumu önkoşul alır.

LE MONDE: Ve bu aşama FRELİMO'nun çelik bir ele sahip olmasını gerektiriyor, öyle mı?

MACHEL: Sınıf olarak intihar eden bir sınıf yoktur. Bir sınıfa karşı mücadele etmek ve onu yıkmak gerekir. Kesin bir yol ayrımını koyabilmesi için FRELİMO'nun sürekli sıkı bir döğüşü sürdürmesini, bir temizliğe girişmesini zorunlu kılıyor bu mücadele Sömürücü sınıfla işçiler arasında bir ayrım, bir araya gelememe durumu vardır, birlikte varoluş yoktur. Bu sınıf mücadelesi, yeni bir insanın yaratılmasını zorunlu kılar ve yeni insan, mücadele içinde doğar. Fikirlerin mücadelesi içinde; yeninin yaşayabilmesi için eskinin kökünü kurutma amacıyla verilen o kesiksiz mücadelenin içinde. Yaratıcı insiyatifi sürekli daha çok serbest kılarak, kafa ve el (kolç) arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıracak olan bu yeni insanın doğumuna yardım edeceğiz. İkisinin ortası yoktur.

LE MONDE: Mozambik'teki Portekizlilerin bugün ne gibi bir rolü olabilir?

MACHEL: Mozambik'teki Portekizliler Mozambikli değildir. Portekiz'deki Mozambikliler de Portekizli değildir. Gerçi Mozambik'te yabancılar önemli rol oynayabilirler, ama bunun ikincil bir şey olması gerekir, çünkü asıl rolü Mozambikliler oynamalı. Halklarımız arasında dostluk kurulabilmesi için sömürgeciliğin ortadan kalkması önkoşuludur. Ama bunun için daha fazlası da gerekli: sömürgeciliğin yol açtığı yansonuçların ortadan kalkması.

Bu nedenle Mozambik'teki Portekizliler, sömürgeci ayrıcalıklarının geçmişte kaldığını kabul etmeli ve hâlâ eski sistemde yaşadıkları düşüncesini bırakmalıdırlar. Ayrıcalıkları olmaksızın bugün Mozambik'te yaşamayacağını düşünenler için sözkonusu olan, onların buradaki varlığının istenmediğidir. Bu nedenle Portekizlilerin yığınlar halinde Mozambik'i terk etmelerine yardım ediyoruz.

LE MONDE: Afrika devriminin kaderinin Angola'da belirlendiğini söylediğiniz, MPLA'nın zaferinden ne gibi sonuçlar çıkartıyorsunuz?

MACHEL: İlk olarak, bu zafer Afrika'daki ilerici güçlere bir takviye olmuş ve emperyalizmin, artık öyle istediği gibi müdahale edemediğini göstermiştir.

İkincisi, bu zafer halkların, kendilerine uyan politik, ekonomik ve toplumsal sistemi özgürce seçme hakkını onaylamaktadır. Bu seçme emperyalist güçlerin işi değildir.

Üçüncüsü, bu zafer Güney Afrika'nın saldırgan ve yayılmacı özelliğini açığa çıkarttı ve onun askeri üstünlük mitosunun yanıp kül olmasını sağladı. Bizzat Güney Afrika, kendisinin durgunluk durumunda olduğu Namibia'daki mücadelenin gelişmesi için uygun koşulları yarattı. Angola'da bir ateşi tutuşturdu. Namibia'ya geri çekilişi sırasında bu ateşi de birlikte götürdü. Ve eğer başka halklara da saldırırsa, gene aynı şey olacak: her yandan saldırı karşısında kalacak.

LE MONDE: Sizin görüşünüze göre, Rodezyalı milliyetçiler ne tür bir mücadele vermelidirler?

MACHEL: Bugün hâlâ düşmanın tam doğru tanımı konusunda büyük bir kafa karışıklığı var. Hâlâ beyazların siyahlara egemen olması gibi kavramlarla düşünülüyor. Sadece bir halk savaşı, düşmanı deri rengi ve ırk kavramlarından başka biçimde tanımlamayı mümkün kılacaktır. Siyah ve beyaz tüm Rodezyalılar, bu mücadelenin, sömürenlerle sömürülenleri, ezenlerle ezilenleri karşı karşıya getiren bir sınıf mücadelesi olduğunu; bu savaşın sadece insanları değil, düşünceleri de kurtarması gereken bir kurtuluş savaşı olduğunu keşfedecekler o zaman.

Rodezya'da bugün temel sorun, manevî alanda sömürgecilikten kurtulmadır; beyazların üstünlük kompleksinin, siyahların aşağılık kompleksinin son bulmasıdır. Öte yandan halk savaşı, kitleleri ve savaşçıları bir araya toplayarak, ortak bir düşüncenin filizlenmesine ortam hazırlar. Bu ortak düşünceden, saldırı ve savaş amaçlarının bir tanımı oluşur ve bir önder kadro yetişir. Sonuçta halk savaşının yaratacağı kurtarılmış bölgeler, üstünde geleceğin devletinin ve aynı zamanda insanlar arasında yeni bir ilişki türünün kurulacağı yeni temelleri güvenlik altına alacaklardır. Bu savaş, bir halk savaşı olacağı için, uzun sürecektir.

LE MONDE: Bloksuzluk politikanıza nasıl bir anlam yüklüyorsunuz?

MACHEL: Bir bloksuzluğu, büyük bir anti-emperyalist cephe içersinde askerî blokların parçası olmayan tüm devletlerin anayasası olarak görüyoruz. Uluslararası ilişkilerde eşitliği ve ülkelerinin kaynaklarını, çalışan kitlelerinin mutluluğu yolunda kullanma haklarını yürürlüğe koymak için birleşen küçük ve orta devletlerin bir cephesi... Biz, aktif bir bloksuzluk istiyoruz.

LE MONDE: FRELİMO'nun bunalımlar içersinde büyüdüğünü anlattınız. Gelecekte de böyle bunalımların olması kaçınılmaz mı?

MACHEL: Bunalım kesintisizdir. Sadece o, ileri adımlar atma ve neyin tam doğru, neyin yanlış olduğunu ayırdetme imkânını bize verir. Mücadele, halka hizmet etmek isteyenlerle kendi kişisel çıkarlarına hizmet isteyenler arasında geçmektedir. Sınıf mücadelesi, önlenmez ve kesintisizdir. Sadece o, o eski şamatayı ve anarşiyi olduğu gibi gelenekçiliği de ortadan kaldırma imkânını sağlar.

DIE INTERNATIONALE, Sayı 22, Eylül 1976, s. 39.

Çeviren: Ümit KIVANÇ

Arbeiterkampf tarafından dergimize gönderilen bir çağrıyı ve dolayısıyla Fransa Baskılara Karşı Koordinasyon Komitesi'nin soruşturması aşağıda veriyoruz.

Stuttgart Stammheim cezaevindeki «intihar» ve «intihara teşebbüs» olaylarının üzerinden daha bir ay bile geçmeden, 12 Kasım günü yine bir RAF tutuklusunun, Ingrid Schubert'in Münih Stadelheim cezaevinde «intihar» ettiği bildirildi. Bu intiharların ne dereceye kadar gerçek intiharlarla ilişkisi bulunduğu apaçık ortada iken, Federal Almanya'da tüm basının katkısıyla oluşturulan kamuoyu ve «terörizm sempatizanı» olarak damgalanma korkusu yüzünden, ilerici demokrat kesimin önemli bir kısmı görüşlerini açıkça söyleyememekte ve ülkede etkin bir direniş oluşturulamamaktadır.

Yeni «intiharları» ancak uluslararası destek önleyebilir.

Bundan dolayı sizleri Fransa Baskılara Karşı Koordinasyon Komitesi'nin çağrısına uymağa ve uluslararası soruşturma komisyonuna katkıda bulunmağa çağırıyoruz.

Arbeiterkampf
Yunanistan - Türkiye Komisyonu

ÇAĞRI

Fransa baskılara karşı koordinasyon komitesinin açıklaması: Avrupa baskılara karşı koordinasyon komiteleri Stammheim cezaevinde meydana gelen ve Andreas Baader, Gudrun Ensslin ve Jan Carl Raspe'nin ölümü ve Irmgard Möller'in yaralanmasıyla sonuçlanan olayın tüm yönlerini ve ayrıntılarını, olaylar hakkında verilen resmî açıklamalardaki karanlık noktaları ve çelişkileri göz önünde bulundurarak araştırmaya karar verdi. Komisyonun kimlerden oluştuğu ilerde açıklanacaktır. İlişikte sunulan soru listesi şu andan itibaren ilk çalışma materyali olarak saptanmıştır.

Fransa Baskılara Karşı
Koordinasyon Komitesi adına
E. Guattari

STAMMHEIM CEZAEVİNDE ANDREAS BAADER, GUDRUN ENSSLIN VE JAN CARL RASPE'NİN ÖLÜ, IRMGRAD MÖLLER'İN YARALI OLARAK BULUNDUKLARI OLAYLAR HAKKINDA SORU LİSTESİ:

A. «Silahların cezaevine nasıl girdiği» üzerine sorular

1. Soruşturmayı sürdüren görevliler, silahların hücrelere ne şekilde girdiğini nasıl açıklıyorlar? Baden-Wüttenberg başbakanı Filbinger'in silahların hücrelere, avukatlar tarafından parça parça vücutlarında taşınarak sokulduğu yolundaki açıklaması hangi temele dayanıyor? Her görüşmeden önce avukatlar da diğer görüşmeciler gibi, tüm metal parçalarına karşı duyarlı

elektronik dedektörlerle aranmıyorlar mıydı?

2. Hanns Martin Schleyer'in kaçırılmasından sonra Jan Carl Raspe'nin hücresi değiştirilmiş ve bu vesileyle hücreler baştan aşağı aranmıştı. Bu tarihten ölümüne dek dış dünyayla ve avukatlarıyla ilişki kurmamış olan Raspe'nin bu koşullar altında bir tabanca elde edebilmesi nasıl açıklanabilir?

3. Soruşturmayı sürdüren görevliler tabancalardan birinin bir pikap içerisinde saklanmış olduğunu öne sürüyorlar. Bu iddia ile, Schleyer'in kaçırılmasından sonra yürürlüğe konulan yeni uygulamalardan ötürü, hücrelerde bulunan tüm elektrikli araçlara el konulması gerçeği nasıl bağdaştırılabiliyor?

B. «Cezaevi koşulları» üzerine sorular

4. Tutukluların eski hücrelerinden nakilleri ne zaman ve hangi koşullarda yapılmıştır?

5. Tutukluların öldükleri gün olan 17 Ekim pazartesi gecesi cezaevinde kimler görevli idi? Kaç cezaevi personeli bulunmaktaydı? Bunlar nerelerde bulunmaktaydılar?

6. Hücrelerin açıldığı koridor o gece ışıklandırılmış mıydı?

7. Denetleme için yerleştirilmiş bulunan Video Kameraları çalışıyorlar mıydı? Bu kameralar cezaevi personeline nasıl bir gözetleme olanağı sağlamaktaydı? Cezaevinde tüm kameraların izlenebildiği bir merkez bulunmakta mıdır? O gece olanların rekonstruksiyonuna olanak verecek (banka ve süpermarketlerdeki gibi) video-bant kaydı yapan bir sistem cezaevinde bulunmakta mıdır?

8. Alarm sistemi nasıl çalışmaktadır? Alarm işlemiş midir, nasıl? Kattaki alarm sisteminin o gece cezaevi personeli tarafından kapatıldığı doğru mudur?

9 Ses izolasyonunu güçlendirmek için hücre kapıları her gece içi cam yünüyle doldurulmuş sunta levhalarla örtülüyor muydu? Bu levhalar 17 Ekim gecesi de örtülmüş müydü?

C. «Tutukluların dış dünyayla ilişkileri» üzerine sorular

10 Yangın merdiveni nereye açılmaktadır? Bazı kişilerin bu merdiveni kullanarak hücrelerin açıldığı koridora gelebilmeleri olanak dahilinde midir?

11. Federal Almanya hükümeti tutukluların değiştirilmesi konusunda hangi ülkelerle temasa geçti? Tutuklular hangi ülkelere gönderilmelerini istediler?

12. Tutukluları, ölümlerinden önceki son hafta içerisinde ziyaret eden başbakanlık görevlileri ve polis memurlarının isimleri nelerdir? Bir başbakanlık görevlisinin Andreas Baader'i ölümünden kısa bir süre önce ziyaret ettiği doğru mudur? Bu ziyaretçi Baader ile ne konuşmuştur?

13 Bir hükümet temsilcisinin isteği üzerine Irmgard Möller, hapisten kurtarılmayı kabul ettiğini belirten daktiloyla yazılmış bir metin imzalamıştır. Metnin altında el yazısıyla bunu ancak Alman hükümetinin kendisini kabul edecek ülkeden iade talebinde bulunmayacağını garanti etmesi halinde kabul ettiğini eklemiştir. Diğer tutuklular da bu metni imzalamışlar mıdır? Onlar da belli koşullar öne sürmüşler midir? Bu metinler kamuoyuna açıklanabilir mi?

14. 17 Ekim günü üç otomobilin cezaevi avlusuna girdiği doğru mudur? Arabalarda kimler bulunmaktaydı? Nereden gelmişlerdi ve nereye gittiler?

15. Soruşturmayı sürdüren görevliler ve polis 17 Ekim günü boyunca Stuttgart Rotebühl caddesindeki sınır polisi kışlası çevresinde süren olağanüstü durumu araştırmış mıdır? Baden-Wüttenberg adalet bakanı, tutukluların ölümü üzerine yaptığı basın toplantısında bir gazetecinin bu konudaki sorusunu cevaplandırmaktan niçin kaçınmıştır?

16. 5 Eylül tarihinden itibaren tutukluların kendi aralarında ilişkileri bulunmamaktaydı. Bu koşullarda ortak intihar eylemini planlamaları nasıl açıklanabilir? Haftalarca sonra Fillstinli bir grup tarafından gerçekleştirilen uçak kaçırma olayından nasıl haberdar oldular? Böyle bir uçak kaçırmanın başarısızıkla sonuçlanmasını varsayarak, tutukluların 5 Eylül'den önceki bir tarihte ortak intiharı planlamış olmaları olasılığı var mıdır?

17. Soruşturmayı sürdüren görevliler, tutukluların Mogadişu yenilgisinden tek bir radyo aracılığıyla haberdar olduğunu açıklıyorlar. Hâlâ yürürlükte olan resmî açıklamaya göre yenilgiden diğer tutukluların bağırmaları yoluyla haberdar olmuşlardır. Böyle bir açıklama,

a) Hücrelerin üzerindeki katta başka tutuklu bulunmaması gerçeği ile

b) Pencerelerdeki metal koruyucular nedeni ile dışarıya eğilip, dinlemek olanağının bulunmaması gerçeği ile

c) Cezaevi personelinin hücrelerin ses geçirmez olması nedeniyle, buralardaki silah seslerini duymamış olmaları gerçeği ile nasıl bağdaştırılabilir?

Tutukluların katlardan gelen bağrışmalardan olayı öğrenip, hemen bir kollektif intihar planı hazırlamaları, eğer bu plan aylarca önceden hazır değilse, varsayılabilir mi?

D. «Tutukluların ölüm koşulları» üzerine sorular

18. Hücrelere en son girenler kimlerdir? Hücre kapıları saat kaçta kilitlenmiştir?

19. Cezaevi personelinin 17 Ekim akşamı cezaevinin yedinci, ya da başka bir katında bir tür eğlence toplantısı düzenledikleri doğru mudur?

20. Andreas Baader'i ziyaret etmiş bütün tanıklar, onun hücresinde hiçbir zaman normal ayakkabı taşımadığını, bazan spor ayakkabısı ya da çoğunlukla sadece çorapla dolaştığını söylüyorlar. Fakat öldüğü zaman ayağında normal ayakkabılar bulunmaktaydı. Baader ölümünden önce herhangi bir yere mi gitmişti? Ayakkabısında ince kum izleri bulunduğu doğru mudur? Bu kum ıslak mıydı? Kum ayakkabılara nereden bulaşmış olabilir?

21. Başbakanlık görevlileri ve cezaevi personeli tutukluları son kez canlı olarak gördüklerinde, tutukluların üzerinde hangi elbiseler bulunmaktaydı?

22. Cesedi bulunduğu zaman Andreas Baader'in sırtında başkasına ait bir kırmızı T-shirt bulunduğu doğru mudur?

23. Cesetlerin üzerinde bulunan elbiseler saklandı mı? Kamuoyuna gösterilebilir mi? Andreas Baader'in elbisesinde ter lekeleri bulunmakta mıdır?

24. Andreas Baader'in öldüğü sırada güneş gözlüğü taşıdığı doğru mudur?

25. Silahta parmak izi bulunmazken Andreas Baader'in sağ elinde barut izine rastlanmasını soruşturmayı sürdüren görevliler ne şekilde açıklamaktadırlar?

26. Soruşturmaya katılmamış olan uzmanlar ensesine ateş ederek intihar eden kişilerin tabancayı iki elleriyle tutmak zorunda olduklarını belirtiyorlar Bu nokta soruşturmayı sürdüren görevliler tarafından araştırıldı mı?

27. Andreas Baader'in had safhada solak olmasıyla açıktan açığa çelişen, sadece sağ elinde barut izine rastlanmasını,, soruşturmayı sürdüren görevliler bu koşul altında ne şekilde açıklamaktadırlar?

28. Soruşturmayı sürdüren görevliler, Jan Carl Raspe'nin iki elinde de barut izine rastlanılamaması gerçeğini nasıl açıklamaktadırlar?

29. Eğer ateşli silahlarda ve bıçakta parmak izleri bulunamamışsa, yalnız şu iki hipotezden biri düşünülebilir:

— Andreas Baader, Irmgard Möller ve Jan Carl Raspe ya eldiven giymişlerdi, ya da «intihar» aletlerini bir mendil v.b. ile tutmuşlardı.

— Veya katiller cinayetten sonra silahların üzerindeki izleri silmişlerdir

Birinci hipotezi doğru varsayarsak: Cesetlerin çevresinde eldiven veya mendil v.b. bulunmuş mudur? Soruşturma görevlileri, akan kanın tüm izleri sildiği yolunda ilk ortaya atılan tezi kabul ediyorlar mı? Pıhtılaşmış kan, izleri silecek yerde, izlerin daha da belirgin olmasını sağlamaz mı?

30. Gudrun Ensslin'in vücudunda

a) bir dizinde deri altında kan toplanması

b) üçüncü ense omuru hizasında kan pıhtılaşması

c) Boğazında iki adet yer yapmış iz.

olduğu doğru mudur? Soruşturmayı sürdüren görevliler bu bulguları ne şekilde açıklıyorlar?

31. Gudrun Ensslin'in otopsisinde, asılma sonucu ölümlerde yapılan normal analizlerin yapılmadığı doğru mudur?

32. Andreas Baader'in otopsisinin sonunda, Baader'ın ölüm anıyla Gudrun Ensslin ve Jan Carl Raspe'nın ölüm anlarının aynı zamanda meydana gelmediğinin ortaya çıkmış olduğu doğru mudur? Soruşturma ölümlerin değişik zamanlarda meydana gelmesiyle ilgilenmiş midir?

33. ,Yapılan tıbbî analizlerin sonuçlarını açıklamadan bugüne dek niçin kaçınılmıştır?

E. «Irmgard Möller» üzerine sorular

34. Irmgard öller'in ucu yuvarlak bir bıçakla dört kez arka arkaya kalbinin çevresine saplamaya muvaffak olması inandırıcı sayılabilir mi?

35. Eğer gerçekten bu bıçakla yaralanmışsa, yaraların tek tek ve geniş olmaması nasıl açıklanabilir?

36. Soruşturmayı sürdüren görevliler, Möller'in hücresinde sivri uçlu bir makas bulmuşlardır. Möller'in intihara teşebbüs etmesi halinde bu makas yerine yuvarlak uçlu bıçağı seçmesi mantığa aykırı değil midir?

F. «Soruşturmanın sürdürülmesi» üzerine sorular?

37. Cezaevi doktorunun cesetlerin bulunduğu günün sabahı cezaevinde bulunmaması nasıl açıklanıyor? Doktor izinli miydi? Yerine bakan birisi bulunmakta mıydı? Saat kaçta cezaevine çağrılmıştır?

38. Andreas Baader'in cesedinin bulunması ile diğer hücrelere bakılması arasında ne kadar zaman geçmiştir?

39. Soruşturma görevlileri gelene dek, 18 Ekim gününde hücrelere kimler girip çıkmıştır?

40. Amnesty International (Uluslararası Af Örgütü)'ın temsilcisinin de katılabilmesi için otopsiyi iki ya da üç saat ertelemekten resmî makamları hangi nedenler alıkoymuştur?

41. Hangi nedenlerden dolayı, doktorların kesinlikle sakıncalı bulmalarına karşın, Irmgard Möller arzusu hilafına Tübingen üniversite hastahanesinden Ludwigsburg'daki Hohenasperg adlî hastasenın psikiyatri kliniğine nakledilmiştir?

G. Ek sorular

42. Tutuklulara ölümlerinden önceki günleri meyve ve benzeri yiyeceklerin verilmediği doğru mudur? Bunun nedenleri nelerdir?

43. Andreas Baader ölümünden önceki günlerde cezaevinin dışında bir klinikte müşahade altında mı tutuluyordu? Bunun nedenleri nelerdir? ■

Okurlara çeşitli konularda yardımcı olacağına inandığımız 1970-1976 tarihleri arasında yabancı dergilerde Türkiye üzerine çıkan yazılardan bir derlemeyi sunuyoruz.

1970 - HAZİRAN 1976 TARİHLERİ ARASINDA YABANCI DERGİLERDE TÜRKİYE ÜZERİNE ÇIKAN YAZILARDAN BİR DERLEME

EKONOMİK YAPI

(1) CAREY, J. P, C., ve CAREY, A. G., Turkish agriculture and five-year development plans (Türk tarımı ve beş yıllık kalkınma planları), International Journal of Middle East Studies, 3(1), s. 45 - 58, 1972.

(2) DAVİES, F. J., Problems of development in Turkey as seen by Türks returned home from study in American universities (Amerikan üniversilerinde öğre-

nım yapıp ülkelerine dönen Türklere göre Türkiye'nin kalkınma sorunları), Sociol. Sos. Res., 57(4), s. 429 - 442, 1973.

(3) KRZYZANİAK, M., ve OZMUCUR, S., The distribution of income and the short-run burden of taxes in Turkey, 1968 (1968 Türkiye'sinde gelir dağılımı ve kısa dönem vergi yükü), Finanzarckiv, 1, s. 69 - 97, 1973.

(4) OKYAR, O., L'industrialisation en Turquie (Türkiye'de sanayileşme), Economies et Sociètés, mayıs-haziran 1973, s. 1077 - 1127.

(5) ÖZELLİ, M. T., The evolution of the formal educational system and its relation to economic growth policies in the first Turkish Republic (Türkiye Cumhuriyetinde formel eğitim sisteminin evrimi ve ekonomik büyüme politikalarıyla ilişkisi), International Journal of Middle East Studies, 5(1), s. 77 - 92, 1974.

(6) PAJOT, L., La réforme administrative en Turquie (Türkiye'de idarî reform), La revue administrative, Temmuz - Ağustos 1973, s. 434 - 439.

(7) PINAR, C., An essay on the financial structure of some industrial sectors in Turkey (Türkiye'de bazı sanayî sektörlerinin malî yapıları üzerine bir deneme), Rivista Internationale di Scienze Economiche e commerciali, mart 1974, s. 369 - 382.

(8) POROY, İ. İ., Planning with a large public sector: Turkey (1963 - 1967) (Geniş kamu kesimi ile planlama: Türkiye 1963-1967), International Journal of Middle East Studies, 3(3), s. 348 - 360, 1972.

(9) STARCENKOV, G. I., Strukturnye izmenenija v ekonomike Turcii (Türkiye sanayinde yapısal değişimler), Narody Azii i Afriki, 3, 1973, s. 17 - 29.

(10) TURKCAN, E., The limits of science policy in a developing country: the Turkish case. A study based on the experience of the scientific and technical research council of Turkey (gelişmekte olan bir ülkede bilim politikasının sınırları, Türk örneği. TÜBİTAK deneyiminden kaynaklanan bir çalışma), Research Policy, Ocak 1974, s. 336 - 361.

POLİTİK YAPI

(11) AHMAD, F., The role of Ali Fuad Cebesoy in the Turkish revolution (Türk devriminde Ali Fuad Cebesoy'un rolü), International Journal of Middle East Studies, 4(3), S. 365 - 366, 1973.

(12) BURNOUF, D., Les élections presidentielles en Turquie. Interactions entre le haut commandement et le parlement (Türkiye'de Cumhurbaşkanlığı seçimleri. Yüksek Kumandanlık Parlamento etkileşimi), Politique Etrangére, 38(3), 1973, S. 365 - 377.

(13) BURNOUF, D., L'armée turque et Chypre (Türk ordusu ve Kıbrıs), Politique Etrangère, 39(4 - 5), 1974, s. 567 - 583.

(14) DAVİSON, R. H., The Turkish Republic: fifty years of peace (Türkiye Cumhuriyeti: elli barış yılı), World Affairs, 136(2), 1973, s. 164 - 180.

(15) DUMONT, P., La fascination du Bolchévisme: Enver Pacha et le parti des soviets populaires (Bolşevizmin çekiciliği: Enver Paşa ve Halk Şuralar Partisi), Cahiers du Monde Russe et Soviètique, 16(2), 1975, s. 141 - 166.

(16) ERGİL, D., Class relations and the Turkish transformation in historical perspective (sınıf ilişkileri ve tarihsel perspektifte Türk değişimi), Studia İslamica, 39, 1974.

(17) ERGİL, D., Class conflict and Turkish transformation (sınıf çatışması ve Türk değişimi), Studia İslamica, 41, s. 139, 1976.

(18) ERGİL, D., Secularization as class conflict: the Turkish example (sınıf çatışması olarak çağdaşlaşma: Türk örneği), Asian Affairs, şubat 1975, s. 69 - 79.

(19) ERİM, N., The Turkish experiments in the ligth of recents developments (yeni gelişmelerin ışığında Türk deneyimi), Middle East Journal, 26(3), 1972, s. 245 - 252.

(20) HALE, W. M., Aspects of the Turkish general elections of 1969 (1969 Türk genel seçimlerinden görünümler), Middle Eastern Studies, 8(3), 1972, s. 393 - 404.

(21) HANSEN, H. J., En skisse av hovedlinger og begivenheter i tyrkisk etterkrigspolitikk (ikinci dünya savaşından sonra Türkiye), Internasjonal Politikk (Bergen), 4, 1972, s. 659 - 680.

(22) HİRSCH, E. E., Verfassungswidrige Verfassungsanderung (anayasa dışı anayasa değişikliği), Archiv des Öffentlichen Rechts (Tübingen), 98(1), 1973, s. 53 - 70.

(23) HOVANİSSİAN, R. S., Armenia and the Caucases in the genesis of the Soviet - Turkish entente (Sovyet - Türk anlaşmasının oluşmasında Ermenistan ve Kafkaslar), International Journal of Middle East Studies, 4(2), 1973, s. 129 - 147.

(24) KARPAT, K. H., Political developments in Turkey: 1950 - 1970 (Türkiye'de politik gelişmeler: 1950 - 1970) Middle Eastern Studies, 8(3), 1972, s. 349 - 375.

(25) KAZANCIGİL, A., Die Türkei zwischen Demokratie und Militarherrschaft (demokrasi ve askeri rejim arasında Türkiye), Europa - Archiv, 27(14), 1972, s. 501 - 510.

(26) KAZANCIGİL, A., La participation et les élites dans un système en crise: le cas de la Turquie (buhran içindeki bir sistemde katılma ve elitler: Türkiye örneği), Revue Française de Science Politique, 23(1), 1973, s. 5 - 32.

(27) KAZANCIGİL, A., Die Türkei und die Entwicklung im Östlichen Mittelmeer (Türkiye ve Doğu Akdenizin evrimi), Europa - Arkiv, 28(12), 1973, s. 413 - 422.

(28) KRAHENBULL, M., The Turkish communists: schism instead of concillation (Türk komünistleri: uzlaşma yerine fikir ayrılığı), Studies in Comparativ Communism, 6(4), 1973, s. 405 - 413.

(29) LANDAU, J. M., The 1973 elections in Turkey and İsrael (Türkiye ve İsrail'de 1973 seçimleri), World Today, 30(4), 1974, s. 170 - 180.

(30) MACKENZİE, K., Turkey: after the storm (fırtınadan sonra Türkiye), Conflict Studies, 43, Nisan 1974, s. 5 - 17.

(31) MARDİN, Ş., Center-periphery relations: a key to Turkish politics? (merkez-kenar ilişkileri: Türkiye politikasına bir anahtar?), Daedalus, 102(1), 1973, s. 169 - 190.

(32) OLSON, R. W., Al Fatah in Turkey: its influence on the March 12 Coup (Türkiye'de El Fetih: 12 Mart Muhtırasına etkisi), Middle Eastern Studies 9(2), 1973, s. 197 - 206.

(33) ÖZBUDUN, E., ve TACHAU, F., Social change and electoral behavior in Turkey: toward a critical realignment? (Türkiye'de toplumsal değişme ve oy verme davranışı: eleştirsel bir yeniden gruplaşmaya doğru), International Journal of Middle East Studies, 6(4), 1975, s. 460 - 480.

(34) PAPADOPOULOS, A., The role of the military in Turkish politics (Türk politikasında ordunun rolü), Contemporary Politics, 3, 1974, s. 73 - 96.

(35) SATTERTHWAİTE, S. L., The Truman doctrine: Turkey (Truman doktrini: Türkiye), Annals of the American Academy of Political and Social Sciences 401, 1972, s. 74 - 84.

(36) SERTEL, Y., Le socialisme de l'Islam et la Turquie d'aujourd'hui (İslâm sosyalizmi ve bugünkü Türkiye), Orient, 51 - 52, 1969, s. 27 - 40.

(37) SPECTOR, I., General Ali Fuad Cebesoy and the Kronstadt Revolt, 1921 (General Ali Fuad Cebesoy ve Kronstadt ayaklanması, 1921), International Journal of Middle East Studies, 3(4), 1972, s. 491 - 493.

(38) SPECTOR, I., More on the role of Ali Fuad Cebesoy as Turkish military expert and diplomat (Yine Türk askerî eskper ve diplomatı Ali Fuad Cebesoy' un rolü üzerine), International Journal of Middle East Studies, 6(2), 1975, s. 238 - 240.

(39) STEİNBACH, N., Türkei, Diversifizierung das Aussenpolitik (Türkiye dış politikasının çeşitlenmesi), Aussenpolitik, 4, 1973, s. 436 - 446.

(40) TACHAU, P., ve GOOD, M. J. D., The anatomy of politics and social change: Turkish parties, parliaments and elections (politika ve sosyal değişmenin anatomisi: Türk siyasal partileri, parlamentoları ve seçimleri), Comparative Politics, Temmuz 1973, s. 551 - 574.

(41) TAMKOÇ, M., Stable instability of the Turkish policy (Türk siyasal hayatının dengeli dengesizliği), Middle Eastern Journal, 27(3), 1973, s. 319 - 341.

(42) YODFAT, A. Y., The USSR and Turkey (SSCB ve Türkiye), International Problems (Tel - Aviv), Şubat 1975, s. 32 - 47.

SOSYAL VE KÜLTÜREL YAPI

(43) ABADAN - UNAT, N., ve YÜCEKÖK, A. N., Religious pluralism in Turkey (Türkiye'de dinsel çoğulculuk), Communication at IPSA's eighth World Congress, Munich 1970.

(44) ABADAN - UNAT, N., Strandorts bestimmung der Massenmedien in der Türkei (Türkiye'de mass-media'ların durumu), Publizistik, Ocak - Mart 1974, s. 53 - 70.

(45) ANCİAUX, R., Religion et politique dans la Turquie contemporaine 1945 - 1970 (Çağdaş Türkiye'de din ve politika, 1945 - 1970), Correspondonce d'Orient. Etudes, 17 - 18, 1970, s. 115 - 162.

(46) DUBETSKY, A., Kinship, primordial ties and factory organization in Turkey: an anthropological view (Türkiye'de akrabalık, ilkel bağlar ve işletme organizasyonu. antropolojik bir bakış), International Journal of Middle East Studies, 7(3), 1976, s. 433 - 451.

(47) GOKALP, C., L'émigration turque en Europe et particulièrement en France (Avrupa'ya ve özellikle Fransa'ya türk göçü), Population, Mart - Nisan 1973, s. 335 - 360.

(48) FAROOQ, G. M., ve TUNCER, B., Fertility and economic and social development in Turket (Türkiye'de doğurganlık ve sosyo-ekonomik kalkınma) Population studies, Temmuz 1974, s. 263 - 276.

(49) KANDİYOTİ, D., Social change and social stratification in a Turkish village (bir Türk köyünde sosyal değişme ve sosyal tabakalaşma), The Journal of Peasant Studies, Ocak 1975, s. 206 - 219.

(50) KIRAY, M., Squatter housing: fast de-peasantization and slow workerization in underdeveloped countries (Gecekondu: az gelişmiş ü'kelerde hızlı topraktan kopma ve kentle bütünleşememe), paper presented to the seventh congress (int.) of sociology, aynı zamanda bak. SBF dergisi, 27 Eylül 1972, s. 561 - 573.

(51) KIRAY, M. ve HİNDERİNK, J., Interdependencies between agroeconomic development and social change: a comparative study conducted in the Çukurova region of southern Turkey (agroekonomik gelişme ve sosyal değişim arası bağımlılıklar: Çukurova bölgesinde yürütülen karşılaştırmalı bir çalışma), Journal of Development Studies, 4, s. 497 - 528.

(52) LEVİNE, N., Value orientation among migrants in Ankara/Turkey (Ankara'da göçmenler arası değer yönlenmesi), Journal of Asian and African Studies, Ocak - Nisan 1973, s. 50-68.

(53) MONSON, T. D., Industrial learning patterns of Turkish workers at home and abroad (Türk işçilerinin Türkiye'de ve yabancı ülkelerde endüstriyel bilgilenme modelleri), The Journal of Developing Areas, Ocak 1975, s. 221 - 235.

(54) MUNRO, J. M., Migration in Turkey (Türkiye'de iç göç), Economic Development and Cultural Change, Temmuz 1974, s. 634 - 653.

(55) NİKOLOV, M., Développement et problèmes de la presse turque subséquemment au 27 mai 1960 (27 Mayıs 1960 sonrasında Türk basınının gelişmesi ve sorunları), Etudes Balkaniques, 3, 1973, s. 59 - 71.

(56) PLANCK, U., Die landliche Soziologie in der Türkei (Türkiye'de köy sosyolojisi), Sociologie Rurale, 2, 1972, s. 181 - 196.

(57) REED, H. A., Hacettepe and the Middle East Technical University: new universities in Turkey (Hacettepe ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi: Türkiye'de yeni üniversiteler), Minerva, yaz 1975, s. 200 - 235.

(58) GERMANUS, L., Das İslamische Recht (İslâm hukuku), Acta Juridica (Budapest), 1 - 2, 1974, s. 1 - 26.

(59) SERTEL A. K., İmages of power, a systematic study of how power attributions are made in a Central Anatolian village community (güç görüntüleri, bir Orta Anadolu köyünde güç dağılımı üzerine sistematik çalışma), American Anthropologist, 74(3), 1972, s. 639 - 657.

(60) SRİKANTAN, K. S., Regional and rural-urban socio-demographic diffrences in Turkey (Türkiye'de bölgesel ve köy-kent arası sosyo-demografik farklar), The Middle East Journal, yaz 1973, s. 275 - 300.

(61) STARR, J., ve POOL, J., The impact of legal revolution in rural Turkey (hukuk devriminin kırsal Türkiye'ye etkisi), Law and Society Review, yaz 1974, s. 533 - 560.

(62) YALMAN, N., Some observations on secularism in Islam: the cultural revolution in Turkey (İslâmda çağdaşlaşma üzerine bazı gözlemler: Türkiye'de kültür devrimi), DAEDALUS, Kış 1973, s. 139 - 169.

Hazırlayan
ARSLAN GALİP

Birikim

AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

LOUIS ALTHUSSER

LENİN VE FELSEFE

15.— Lira

W. T. STACE

HEGEL ÜSTÜNE

25.— Lira

ÇAĞLAR KEYDER

EMPERYALİZM - AZGELİŞMİŞLİK VE TÜRKİYE

15.— Lira

R. MILIBAND - N. POULANTZAS - E. LACLAU

KAPİTALİST DEVLET SORUNU

20.— Lira

MEGHNAD DESAİ

MARKSİST İKTİSAT TEORİSİ

25 Lira

BİRİKİM YAYIMCILIK KOLL. ŞTİ.
P.K. 638 Sirkeci - İSTANBUL